民國叢書

第二編

·78·

歷史·地理類

中國的過去現在和未來　何幹之著

中國啟蒙運動史　何幹之著

中國社會性質問題論戰　何幹之著

中國社會史問題論戰　何幹之著

上海書店

中國啟蒙運動史

何幹之著

目錄

第一章　啓蒙運動的意義及其社會基礎

啓蒙二字，從它的字義來說，是開明的意思；也卽是「打破欺蒙，掃除蒙蔽，廓淸蒙昧。」更顯淺一點說，就是解放人們頭腦的束縛，教他們目聰耳明，教他們瞭解爲什麽，瞭解怎樣做。在奴隸社會裏，在封建社會裏，奴隸們，農民們，是沒有這樣的福氣的。他們受着奴主與地主的鞭撻，已上氣接不了下氣，所謂文化，與他們是無緣的。而且奴主地主，也樂得他們愚蒙、迷信、盲從。在這樣的社會中，是沒有所謂啓蒙，因此在奴隸社會或在封建社會，從來聽不到有所謂啓蒙，有所謂啓蒙運動。

啓蒙運動是資本主義興起以後的產物。在封建社會末期，已有了資本主義的萌芽。那時資本主義雖然代表着推動生產力的新生產關係，但誰戰勝誰的問題却仍未曾解決。從來就沒有一個社會在新舊轉變之中，舊的統治者無條件地會把政治的優越權拱

手讓人，中間必不免有一場惡戰。在封建貴族對特權不肯罷手，新興市民又未取得支配的時候，新舊的決鬥，在封建制與資本主義制的交替中，各國歷史都沒有例外。新興市民，想自已居着有利的地位，不得不拉攏其他社會層爲自己的同盟軍，農民、工人，都是他征取的對象。爲着這一個目的，爲着打破貴族的特權，建立自已的支配，不能不先批判封建思想。文藝復興的標幟——人的解放，是啓蒙運動；十八十九世紀各國唯物論者、無神論者、自然科學者都是反封建的戰士，都是啓蒙運動者。啓蒙運動是以理性爲主宰的。當然，市民所提倡的理性，是只適應於市民社會的理性，超過這一個界限，不論是怎樣合理的東西——也被視爲異端。但我們切莫有絲毫的偏見，以爲市民所主倡理性不澈底就過小評價它的價值。不是的，十八世紀以來的唯物論者、無神論者，爲市民爭取自由、平等、博愛所盡的大功勞，固然不可以道里計，同時對於下層民衆也種了不少自覺的種子，便利了他們的社會解放。

記得有一個曠世的哲人說過這樣一句話：越到東方來市民就越無能、越懦怯。所以，

以東方市民為中心的啓蒙運動，也免不了它的狹隘性。但東方社會徹底完成民主運動的是下層國民。從這一點來看，越到東方來，眞正的啓蒙運動又必越加徹底。試拿中國來做例子，民國十六年以前的啓蒙運動和民國十六年以後的啓蒙運動，顯然劃分了兩道鴻溝，這正是以下層國民為中心的啓蒙運動的模範

中國啓蒙運動，不用說也隨着資本主義出現的。鴉片戰爭是新舊中國的轉變點。鴉片戰爭以來，由曾李的洋務運動、康梁的維新運動、辛亥反正的三民政策、五四時代的文化運動、國民革命時代及其以後的新社會科學運動等，都是與一百年來中國社會的經濟機構、政治形態，與中國資本主義，互相適應的。這一百年中，中國社會向着兩個方向發展。第一，封建中國是一個獨立的國家，用我們自己的話來說，是天朝；但在一百年前，這天朝已遭資本主義的威力所壓服了。經過了鴉片戰爭、英法聯軍戰爭、太平革命、義和團事變、辛亥、五四、五卅、國民革命這些有劃時代意義的事變，可憐這個古老的獨立的國家，已變成一個列强所共同追逐的理想對象了。形式上這個老大的大國，雖然維持着獨立的

外貌，但實質上早已事事要聽人指揮操縱，一絲一毫的國事，也都要受着他人的干涉了。無論在經濟上，在政治上，外資都要站在左右全局的地位。這一路徑是半殖民地國家的標本。第二，這一百年來，封建經濟在中國的確是漸趨於沒落的途中了，資本主義的要素也的確一天天生長起來了。但封建經濟的衰落是非常遲慢，非常呆滯，資本主義的興起也非常艱苦，非常曲折。這些是有外在和內在條件的。所以在這個很長的時期中，該死的不能立即死了去，該長的不能及早發芽繁茂，停滯在過渡形態中，新的萌芽未開花結子，舊的要素仍頑强的留在人間。這些無所不包的景象，是半封建社會經濟的特質。這兩種性質是不可分的，有了半殖民地的性質，中國社會必定保存着舊的封建關係，有了半封建的特質，又加强了中國的殖民地化。這樣的矛盾要素縱橫交錯的社會，就是中國社會的輪廓了。

在這樣的社會裏，除了極少數保守分子，與沒落的世界，結了不解緣之外，其他千千萬萬的被壓迫民衆、市民、中等社會、農民、勞動分子，都要起來與束縛中國社會的物質生

產力的當前障礙物奮鬥的。這障礙物就是三歲孩童都懂得的帝國主義和封建分子。反帝反封建的革命運動，就是目前中國社會運動的主流。中國要想從水深火熱的陷阱中解脫出來，非與這些當前的保守力量，作決死的抗爭不可。很明顯的，與這社會運動相一致的思想運動，本質上一定是反帝反封建的。在近一百年的中國，最初的思想運動是曾李的洋務運動與康梁的維新運動。曾國藩、李鴻章、張之洞等新政派所提倡的洋務，是吃了帝國主義的大虧以後的自我覺醒。不論他們的眼光是如何短視，容量是如何狹隘，也不能不對妄自尊大的天朝，起了一個重新估定的觀念。他們感覺到鎗砲不如人，輪船機器也不如人，非急起直追，必受天演公理所淘汰。這點薛福成說得最有道理：「若夫西洋諸國，特智力以相競，我中國與之並峙，商政礦務宜籌也，不變則彼富而我貧。巧工製造宜精也，不變則彼巧我拙。火輪舟車電報宜興也，不變則彼捷而我遲。約章之利病，使才之優絀，兵制陣法之變化宜講也，不變則彼協我孤彼堅我脆。」（變法）這幾句話可以代表當時一班士大夫對於救亡運動所走的途徑。

康有爲對於孔學的懷疑，（大同書）和他四次公車上書，是表示在破碎的國土裏的一種上層分子的改革運動。康有爲的私淑弟子譚嗣同的仁學，更是一本有胆色有見地的著作。他大聲疾呼，叫人「衝决羅網」叫人反古，（他說過一句很有趣的話：「古而可好，則何必爲今之人哉？」這句話雖然有點武斷，但也可見他對於傳統思想所抱的不妥協態度。）梁啓超提倡民治主義，（新民說）提倡新道德，更足表示那時上層士大夫的國體觀念是怎樣。但在那時候，中國還沒有雄大的資本主義力量，作爲這一革新運動的主動力。那時可稱爲新興產業的只不過是幾種初創立的軍事工業。既沒有新興的社會動力，僅以公車上書的形式，來擁護一個無權無力的開明君主，與根深蒂固的惡勢力相對抗，必然經不起保守派的一擊。果然，西太后下一道令，政變就化爲烏有，犧牲了六君子。而光緒皇帝也被西太后監禁起來而且康有爲本是一個官僚的子弟，他從小就受着孔孟學說所渲染。他並不是要澈底接受西方文明，而是以東方文明爲主，只在某一程度內來接受西方的文明。

戊戌政變既沒有社會的基礎，而思想運動也只停留於中途半端。康梁的維新並不是澈底要把人從古舊的東方文化中解放出來，而只以東方文明爲主體，部分的輸入西方的思想。這與張之洞的「中學爲體西學爲用」的論調，其實並沒有本質的差別。

由上而下的維新運動，和由下而上的義和團運動失敗以後，任那一二十年之中，列强的資本勢力是更加穩固了。那時資本主義已進入帝國主義階段，對於殖民地工業化過程的妨礙作用，更趨於保守的了。腐化的滿清政府，也更加暴露了它的無能和媚外，已經再不能收拾動搖着的民心了。民族資本主義企業，也漸漸有點基礎；（由一九一〇年至一九一一年，民間企業設立了一七七所）尤可注意的是華僑資本的突起，要求着建設現代產業，要求擴大資本主義生產。這種要求，使他們聯合起來，先來打倒屈服列强的清廷。在那時候，與這種經濟上政治上的要求相適應的思想運動是民族民權民生三大原則。

可惜這一民主運動的社會基礎，依然是非常脆弱，迫着三大原則的創造者孫中山

先生，要從日本留學生中，從海外華僑中，找尋他的信徒。從這些人中來找尋信徒，當然有很大的限制，而且他們能接受孫中山先生的思想體系的，也沒有多人。他曾說乙酉以後，對他的革命主義能瞭解的，不過親友幾個人。甲午赴檀香山，創立興中會後，同志也不過數十人。庚子以後，知識分子對革命又起了「動念」了。他們對革命要求是非常模糊，只是對滿清政府表示不滿，但對平均地權，却並不大關心。因此自民國革命成功以後，黨人對於孫先生的主張，差不多認爲理想太高，不適用於中國。

辛亥革命留下我們兩種教訓：

（一）辛亥革命沒有堅實的民主要素，所以在實踐中失了主導的作用；

（二）思想運動不能夠與民衆運動聯繫起來，不能利用思想運動作爲政治運動的前驅及其後衞。

辛亥革命有這樣的大缺陷，就變成不倫不類的反正了。但是在民國革命後的三年，震撼全世界人士視聽的世界大戰又發生了。在這一次大戰中，因爲無論協約國方面或

同盟國方面，都專心一意應付戰場上的敵人，既不能在東方市場伸張勢力，而國內食糧及其他日常用品，反靠東方各國的供給和補充。只剩下中立的美日兩國，仍在中國市場上縱橫馳騁，尤其是日本，在金融上、在財政上、在工業上，佈置了新的天羅地網。在那時候，中國的新興工業也膨脹起來了，中國民族資本，在帝國主義壓迫的放鬆中興起了。這一民族資本的全盛期，引起了被稱爲文藝復興的五四運動來了。

那時新文化運動的大本營是新青年。文化運動的標幟是提倡民主，提倡科學，提倡白話文，提倡懷疑精神，提倡個人主義，提倡廢孔孟，剷倫常。這些標幟，都有一定的社會意義，就是接受資本主義文化，反對封建思想。民主主義是資本主義的政治形態；科學是資本主義的思想體系；個人主義，懷疑精神，是指示個人的解放，對獨斷、對禮教、對盲從、對迷信的一種抗議。白話文運動是一種文字改革運動。它的意義在於用最接近口頭語的白話文，來表情達意，來做表達科學，表達文藝的工具。對孔孟，對倫常，提出廢止或剷除，那是表示對一二千年來束縛人們的禮教的抗議。雖然這一運動是由中間層知識分子喊出

來，但這資本主義性的文化運動，却有與它相一致的社會基礎，所以由於急進知識分子的一呼，北京學生的一動，全國各層民衆就來了一個廣汎的響應了。

所可惜的是中國資本主義有先天和後天的缺陷。先天的缺陷是資本主義不能全靠自力誕生，而必須靠外力促成。後天的缺陷是新興工業在外壓力的鬆懈中興起，一等到大戰平息了，舊有的外壓力回復以後，中國的工業化過程，又遇着最大的暗礁了。並不是說中國工業化沒有絲毫的進展，而是說工業化過程是停滯了。這一新的危機，使新文化運動的領導人物分了手，一派向着整理國故的路上走，一派却向着科學世界觀的大道邁步前進。被揚棄的新青年，就是後一派的代表。

如果五四運動，是民主運動的前驅，一九二五年的國民革命，可說是民主運動的實際表現了。五四啓蒙運動，經過了十多年的啓蒙工作，從評判中國的舊思想，到輸入西洋的新思想；從寫白話詩，到寫社會科學著作；從輸入到創造；從辯論文學革命，到爭論科學與人生觀；從抨擊儒學到爭論哲學方法論等，這些對於上下各階層的人民，在頭腦方面

確已有了相當重大的影響。加上革命政治集團的攜手合作，革命綱領的從新估定，於是革命的勢力，由狹小的廣州一隅，分佈到全省，由廣東分佈到珠江流域，再至長江流域；最後到全國經濟政治文化的中心地——上海來了。

所可惜的是這時代的文化思想運動，也做得非常不夠。雖有了五四運動以來的寶貴成果，作為這一運動的基礎，但在社會運動的過程中，思想運動是常常落在實踐的後面。不僅落後了一大步，並且所謂思想運動，總跳不出標語口號的圈子。也許口號標語，也有它應有的意義和作用，但思想運動只限於標語口號，民衆對於實踐的瞭解只知其然而不知其所以然，決不能把理論變成運動者的血肉，變成他們的實踐方針。實踐只是命令，上下的關係，也是命令的關係，這對社會運動是非常不利的。不久，運動又退潮了。政治的退潮，固有許多政治上經濟上的原因，但從文化方面看來，思想運動的狹隘性、膚淺性，確是一個極重要的因子。為着塡補這一個空白，準備更高形式的社會運動，於是新社會科學運動，新文學運動又來了一次高潮。在那時候，新社會科學體系的翻譯（哲學、經濟

學、政治學、歷史學）新文學理論的介紹，在思想改造中，播了不少革命的種子。更可注意的是幾年來關於中國社會性質與社會史的論戰，在思想界激起了一個大波浪，使靑年學子，對於社會的再認識，有非常重大的意義。古典著作和入門淺說的介紹或翻譯，只不過是搬運西洋文化的最高最新的成果到中國來，而社會問題的分析討論，是根據科學的方法來再認識中國社會的構造。前一種工作是輸入文明，後一種工作是創造理論。這種輸入和創造工作，是更高級更深入的社會運動的準備工作，所以也能得到最强有力的社會力量的同情與贊助。

不久，東北的烽火，已由遠東侵略者燃燒起來了。這無情的烈火，焚燬了東北原野，燒遍了華北平原，如今又蔓延到華中華南來。這個歷史上的慘變，使中國社會經濟各方面，都發生巨大的變化，威脅到中華民族的生存權，使每一個國民，無論貧富貴賤，男女老幼，智賢愚不肖，都要重新攷慮民族的安危，攷慮個人的存亡了。這種轉變和要求，是以前任何時代所沒有。由戊戌以至目前的救亡運動，從社會性質來看，可以說是一個民主主義

運動但從社會關係來說各時代都有當時當地的特點洋務運動、戊戌政變只限於少數開明官僚的自我覺醒這覺醒是由上而下，不是由下而上、是不徹底的。辛亥革命只影響了一部分華僑與學生，與大多數國民不相干。五四運動只解放了一部市民和中間層知識分子，也與大多數民衆不相干。國民革命及其以後的社會科學運動，只喚醒了南方各省和長江一帶的民衆，城市產業分子，一部分文化人。而目前的救亡運動，抓住了全國上下利害不同的社會層。抗敵救亡是極艱苦極長期的工作。從統一這一點說來，團結同一利害的人並不難，聯合各種利害不同的人，是艱苦得多了。需要寬容，也需要耐心。從救亡這一點說來，我們不只要高舉我們的鐵鎚，粉碎了敵騎，使他們絕跡於太平洋沿岸，解放了一切束縛着我們的不合理壓力，並且要在這一偉大的運動中解決了社會問題，使中國不再走着西方資本主義的老路，和平的達到社會問題的解決。我們不只要求民族的解放，同時也要求社會的解放；要在這一個歷史行程中完成兩種任務，所以責任格外艱巨，問題格外複雜，工作格外辛苦。

這一社會運動，必須有一個堅實的思想運動做它的前驅那是不用說的。抗敵救亡旣然打破以前一切社會運動的狹隘性，包括一切愛國分子，一舉而解決民族的社會的兩重任務；因此，與文化適應的思想運動，我們叫它作新啓蒙運動，是過去的洋務運動、維新運動、五四文化運動、新社會科學運動的最高的綜合。它繼承着以前的啓蒙傳統，而展開一個全民族的（非民族的分子除外）思想解放的抗爭。我們目前的思想運動，是要澈底解放我們全國國民的頭腦，使大家瞭解國難的來源及其出路，使我們瞭解統一運動的社會基礎，使我們瞭解共同解除國難，共同創造有光有熱的未來的光明。

第二章　新政派的洋務運動

一　東洋社會的停滯與新政派的變法

無論那一種思想文化運動，都不是無頭無腦的運動，必與當時的社會生產狀態，有不可分的關係。我想用這個根本的觀點，來解釋中國思想史，是恰當不過的。一提到中國古代社會，人們的頭皮好像皺了幾下。因為中國古代社會，還在未發掘的地底裏，還在未讀破的古書中。有許多人懷疑中國社會走着另一條路子。拉丁、日耳曼、斯拉夫、盎格維撒遜、大和的子孫所走過的路，不是黃帝子孫所走的路。因此中國奴隸制由什麼時候起至什麼時候止，奴隸制到底是什麼樣子這些問題，固未有了結，甚至連中國究竟有沒有古典制度這問題，也有人存着極大的疑問。對於中國封建制度，也各執一說，爭辯不休。

但我們是否走着另一條路子？關於這問題的爭論，我曾寫過一本小叢書日本史學

雜誌歷史最近（七月號「東洋社會的特殊性特輯」）又提起這個問題。其中以中國古代社會史爲研究對象的有三篇文章：

（一）森谷克己社會經濟史中的東洋特殊性；

（二）佐野袈裟美中國封建制的成立過程及其特性；

（三）秋澤修二東洋古代社會構成的特質（東洋哲學史第二部第一章：中國社會和科學，是中國社會史的鳥瞰。）

凡研究過日本歷史文獻的朋友，對於他們三人，想必不至陌生。森谷的中國社會史，在中國已有三種譯本。這本書不只對於我們研究歷史的人有很大的參考價值，在日本也有很大的影響。佐野的中國歷史讀本也有了中譯本。這本書是根據最新史學知識寫成的，當然也發揮着它固有的價值。秋澤修二是一位多才的學者，對於哲學、歷史、宗教都有湛深的研究。近一年來，對於奴隸社會史、哲學思想史的貢獻特別豐富。

在「編輯後記」裏，有這樣的一段話：

「亞細亞生產方法論爭以來，東洋社會的特殊性，也依然在黑雲霧中。本號特地從各種立場上來觀察，企圖脫出以前的論爭，使這問題達到一個新階段。」（一四〇頁）

森谷先批評郭沫若，因爲郭沫若「硬生地把西洋社會史的公式套上中國古代史」。這「嘗試」是「不對」的。（三頁）佐野會說西周是奴隸社會，只是大量保存着原始公社關係而發生了變態。森谷以爲佐野並未舉任何必然性而認定周代一定是這樣的社會。（四頁）他又批評白雲南教授，批評津田博士，批評猪俁津南雄，批評科窪列夫、布李郭陣、雪哈爾德。但一說到中國古代史，他始終執着過去的論調。

「亞細亞生產方法這概念，很顯然的就是經濟時期中的一個社會體系，是社會發展中的一個時代。」

這是森谷克己的老調。這老調所以不能成立，因爲亞細亞生產方法並不是一個社會構成，而且這一概念，也不能當作與原始社會相等，抹煞了它的階級性。

秋澤對於中國社會史，提出了一個新見解。他以爲殷朝社會是氏族社會；周朝（由

西周至秦）是奴隸社會；由秦漢至隋唐，是奴隸社會轉入封建社會的過渡形態；唐宋以後至清代末葉，是純正封建社會；清末以後，是封建制衰落資本主義興起的社會。（歷史科學二三頁，東洋哲學史二〇九頁）秋澤努力把一般與特殊作統一的觀察，時常顧慮到社會史的一般發展，又强調中國社會的特點。這點他是成功了的。特別他對於中國哲學史見解，是獨到過人富於啓示。不過有一點很值得注意，由秦漢至隋唐這一千多年（由公元前二三世紀至公元七世紀）中，是奴隸制轉入封建制的過渡社會。

「在這時期中（由秦漢至隋唐——幹）奴隸制開始讓位於封建制，社會發展的基本路線是朝着封建制度前進。然而，社會不是一下子就達到這個基本路線。奴隸制沒落了，接着而來的是農奴制。但在奴隸制的旁邊又有與它相對抗的農奴制；奴隸制不是一直線向着農奴制前進。農奴制興起了同時又再逆轉爲奴隸制，那時期就是中國社會史的特點。即是農奴制一發展就蠶食奴隸制，但農奴制發展到了某點，又顚倒過來，再逆轉爲奴隸制了。」（歷史科學三九頁，請參看東洋哲學史二一六頁）

「漢秦時代，奴隸制依然是社會制度的根本要素。」（三八頁）

「在中國，現物地租，有時是國家租稅的主要部分。但是要把它當作建立在土地國有制之上的國家封建主義，那是大錯特錯的。」（東洋哲學史二一七頁）

讀了這幾段話，想必有這樣一個感覺：秋澤的用語實在太不明確了。由秦漢至隋唐，他忽而說是過渡形態，忽而說是二元社會，忽而又說是奴隸社會。我想這些是很難成立的。究竟由秦漢以至隋唐是東洋封建社會（保留着公社關係和奴隸關係）抑或如秋澤所說是過渡型、交錯型、奴隸型呢？我是贊成前一說而反對後一說。這點秋澤不免有些混亂，但他有一段關於中國社會歷史特點的話，說得非常得當。

「在中國社會中，農村公社遺制，農村公社關係，可以說是農業與手工業直接結合的基礎，它對於中國社會史，多少給與一些影響。專制主義，中央集權官僚制，是中國封建社會史的特點。但這一政治形式的出現，可以說中國存在着孤立的公社，存在着統一農業和手工業於一爐的公社關係的緣故。在中國社會史中，農村是社會的基本單位。但在

農村中，雖然土地私有制是發展着，可是也還多少保留着公社的關係。」（東洋哲學史二二七頁）

這段話是描寫中國社會停滯的歷史根源。農村公社的殘餘，使中國社會長期停滯，這是認識的要點。對於中國古代史，修澤的見解雖仍不免有些不對，可是他明確地指出社會停滯的根源是非常確當的。

佐野袈裟美的中國封建制的成立過程及其特殊性，主要是說明奴隸制轉入封建制的過渡形式。凡讀過中國歷史讀本的人都知道佐野大體是採納郭沫若的古史觀，認定西周是奴隸制，春秋至戰國是奴隸制轉入封建制的過渡期，秦漢至清末是封建制。這本書的第二篇第四章第二節「由奴隸制轉入封建制的過渡時期，」主要也是分析春秋戰國時代的社會性質。這一篇文章，只不過更明確地解釋這個問題罷了。他指出周滅殷的時候，被刼奪的土地，被征服的殷人，都是公社的所有。後來公社中的有力者，把土地集中起來，於是氏族公社就化爲父家長制。這個傾向不斷的發生爲土地爲奴隸的戰爭。

這種記事，見於左傳。戰爭的結果是大併小，强吞弱。到了春秋時代，剩下來的國家，已沒有多少了。周初有一千八百國，春秋初年，還有一百六十餘國。到了戰國時代，却只有七雄，就是齊、楚、燕、趙、魏、韓、秦。七雄的對抗，使奴隸的供給更不便了。春秋宣公十五年（公元前五九四年）有「初稅畝」的記事。稅畝是徵收地租，卽是放棄奴隸勞動，採取農奴勞動。魯、楚、秦都有這樣的記事。這是封建課稅法初出現的記載。

然而奴隸制的衰亡，封建制的興起，除了奴隸供給的源泉涸竭以外，頗値得注意的是農業生產技術的進步。戰國時，民間已漸漸通用鐵器，用鐵作農具對於農業生產，有劃時代的意義。因爲有鐵器的使用，才可以深耕。孟子梁惠王篇所說的深耕易耨，就是這個意思。那時又開始了牛耕（論語雍也），發明了施肥法，又開運河，築河堤（史記）這些農業生產力的發展，使奴隸制生產陷於矛盾的地位。於是所謂奴主（諸侯）有許多是沒落了，有些是投胎了；初稅畝，就是表示封建生產關係的初現。

以上是那篇文章的要點。說到中國封建社會史，佐野又以爲秦漢是中央集權封建

制的成立時代，隋唐是中央集權封建制的全盛時代，宋元明清是中央集權封建制的沈滯與發展交錯時代。這分期對與不對，那是另一件事，要注意的問題是中國封建制是凝固了二三千年。

「中國封建社會，有它獨有的發展路線。雖然王朝一起一伏，盛衰興亡，旋轉不已，然而，王朝的革命並不是單純的反覆。途徑雖然曲折，但仍慢慢的前進着。」（中國歷史讀本序一頁）

上文乍看起來，好像是下筆千言，離題萬里。其實千言萬語，無非要說明中國社會的特殊形態。本來這一點我在中國社會史問題論戰中，已把十年來的史料作過一次有系統的整理評判，如今根據新的材料，再來考察一次。對於中國封建制，原則上我是贊同郭沫若、佐野袈裟美的見解。在這二三千年中，中國社會制度是凝固了，同時中國人的頭腦也固定了。漢代的經學是訓詁的，宗教的儒教。六朝的清談思想，是出世的老莊思想與佛敎思想的化身。宋學的「格物致知」是一種科學方法，可是到了王陽明，對於宋學的格

物盡理這客觀主義，反抱着拒絕的態度，而主倡心卽理的主觀觀念論。清代的考證學，有很濃厚的學術精神，但學者的精力只放在故紙堆上，作彫蟲小技的考證訓詁工夫。總而言之，一兩千年來，人們的智慧都給頑固的孔孟思想，出世的老莊佛教思想所蒙蔽，所湮沒了。人們在深井底下養成小視天下的自尊自大心理，那是當然的，人們倘在狹隘的圈子裏生活，自然眼光如豆，見識鄙陋。「秀才不出門，能知天下事，」這句話足以代表當時士大夫的荒謬心理。他們以爲讀熟了儒學的經典就什麼都懂了。禮教、成法、保守，是他們的信條。大家跳來跳去，總跳不出儒學的手掌心。他們把古代聖王的禮法，看作「施諸四海而皆準，行諸百世而不悖」的教理，把封建禮法，當作萬古不易的信條。堯舜禹湯文武周公孔孟是萬世的師表。這種思想的窮困，和思想的統制是專制主義支配下所必有的結果。

中國思想的停滯，那是東洋社會停滯的反映。可是自從西方資本主義的壓力東來之後，這種停滯狀態已被打破了。並不是說：中國封建社會可以順暢地進入資本主義；並

不是說，中國社會已脫了古舊的衣裳，換上了近代的時裝。不是的，中國還沒有這樣的好福氣。也並不是說，中國歷史上沒有被征服的現象，可是歷史上的征服民族，如秦的匈奴，晉的五胡，宋的遼、金、蒙古，明的滿洲，無論被征服的現象是怎樣不同，但有一點是共通的，就是歷史上的征服民族，都是遊牧民族，生產水準，遠不如中國社會。他們雖然在政治上征服了我們，但在經濟上，文化上，中國始終可以說是征服民族。然而今日的征服已完全不同了。征服者是帝國主義國家，而被征服者是封建社會。客觀上中國確已近代化了，但主觀上帝國主義時時刻刻都妨礙着中國的工業化過程中國社會已陷於萬刼不復的火坑中了。一向我們在門羅政策之下過着稱孤道寡，過着單調的生活。如今海禁打通了，「天朝」以外，還有更文明，更强盛更進步的「天朝。」一向我們安自尊大，以爲我們是天下第一。殊不知「自安於簡陋的生活」而「不求物質享受的提高」的、「自安於愚昧、自安於不知不識，」而「不求眞理的發見與技術器械的發明」的、「自安於現成環境與命運，」而「不想征服自然，只求安天樂命」的東方文明，與今日的「鋼鐵世界，」

與今日「汽機世界」與今日「電力世界」與今日的科學世界一拼之後，人人都感覺到萬事都不如人。人家有鋼鐵，我們只有木器，人家有機械工業，我們只有手工業，人家有電燈，我們只有火油燈，人家有汽船，我們只有帆船。於是一敗於鴉片中英戰爭，再敗於英法聯軍戰爭以後，人們對於彼我的觀念，就有極大的變化了。過去的天朝觀念，也站不住了。至少要公認西洋物質文明的威力了。人們如果更敏感一點，回憶一下乾隆大帝對着英國使者所表示的傲慢態度，是格外有趣的。

「至爾國王（英）表內懇請派一爾國之人，住居天朝，照管爾國買賣一節，此與天朝體制不合，斷不可行。向來西洋各國有願來天朝當差之人，原准其來京。但既來之後，即遵用天朝服色，安置堂內，永遠不準復回本國。……今爾國王欲求派爾之人居住京城，既不能若來京當差之西洋人，來京居住，不歸本國，又不可聽其來往常通消息，實爲無益之事。……是此事斷斷難行，豈能因爾國主一人之請，以致更張天朝百年法度？」

「天朝物產豐盈，無所不有，原不假外夷貨物，以通有無。……天朝尺土，俱爲版籍，疆

址森然卽島嶼沙洲，亦必劃界分疆，各有專屬。……天朝自開闢以來，聖帝明王，垂教創法，四方億兆，率由有素，不敢惑於邪說；……」

這是乾隆大帝給英國使者的兩通敕諭。回報的使者，有沒有把這個傲慢東洋君主的敕諭，一句一句的翻譯出來，譯出後英國聽了又作何感想，那就不得而知。可是在這兩通敕諭中，至少可以看出三件事：

（一）天朝無所不有，用不着同洋人貿易互通有無；

（二）天朝尺土都歸版籍，這是獨立國家君主的口吻；

（三）儒教定於一尊，一切西洋文物制度，都是邪說，禁不仿效。

英使東來謁乾隆大帝，原在一七九二年，與鴉片戰爭（一八四〇年）相隔不過四十八年，與英法戰爭（一八五六年）也不過相隔六十四年。僅僅在半個世紀中，中國失了香港，開放了十三個通商口岸，放棄了關稅自主權，賠款三千萬，取消了天朝的尊嚴，外國人在中國有傳教自由，居住自由的權利。在乾隆的敕諭中所看出的三點：（一）閉關

自守；（二）獨立自尊；（三）儒教一尊。如今已給西洋的船炮利器一掃無存了。太平黨羽，也要靠洋人的武力，才能夠掃平。遇着這種種切身的經驗與教訓，人們感覺有堅船利炮，可以上天，又可以入地。船砲利器，打破了門羅主義；船炮利器，重劃了中國的疆土；船炮利器，改變了人們仿古思想；船炮利器掃平了中國的內亂。這些顛倒乾坤的事變，在人們的腦子裏，翻來覆去，於是使一向崇拜聖帝明王的人的思維，發生激烈的變化。有人提出這樣的反問：

「倘說，中國的國粹，特別而且好，又何以現在糟到如此情形。新派搖頭，舊派也嘆氣。」

這話不是滿清的開明官吏發生的質問，而是魯迅先生的有力的諷語。但這句話確可以描畫出當時新派舊派的心理。他們感覺天朝的觀念已站不住了，成法已用不着了。總之，什麼也都變了。王韜說：

「湯曰：窮則變，變則通。知天下事，未有久而不變者也。上古之天下，一變而爲中古。中

古之天下，一變而爲三代。自祖龍崛起，兼併宇內，廢封建而爲郡縣，焚書坑儒，三代之樂禮典章制度，蕩焉泯焉，無存焉。三代之天下，至此而又一變。自漢以來，各代遞嬗，征誅禪讓，各有其局。雖疆域漸廣，而登王會列屏藩者，不過東南諸島國而已，此外無聞焉。自明季利馬竇入中國，始知有東西兩半球。而海外諸國，有若棋布星羅。至今日而泰西大小各國，無不通和立約，叩關而求互市。舉海外數十國，悉聚於中國之中。見所未見，聞所未聞，幾於六合爲一國，四海爲一家。秦漢以來之天下，至此而又一變。嗚呼，至今日而欲辨天下事，必自歐洲始。以歐洲諸大國，爲富强之綱領，制作之樞紐，舍此無以師其長而成一變之道。……設我中國至此時而不一變安能埒於歐洲諸大國，而與之比權量力也哉？然而一變之道難矣。以今日西國之所有彼悍然不顧者，皆視以爲不屑者也。其言曰：我用我法以治天下，自有聖人之道在。不知道貴乎因時制宜而已。即孔子而生乎今日，其斷不拘泥古昔而不爲變通，有可知也。」（王韜：變法中晚清文選四〇一頁）

「夫自羣聖人經營數千年，以至唐虞，自唐虞積二千年以至秦始皇，自始皇積二千

年以至於今。故曰不過萬年也，而世變已若是矣。（他說自原始以至唐虞，是「鴻荒之天下」，一變而爲文明之天下」，自唐虞以至清末爲「華夷隔絕之天下」，一變爲中外聯屬之天下。」）世變小，則治世法因之小變，世變大，則治世法因之大變。……故有以聖人繼聖人而形迹不能不變者，有以一聖人臨天下，而先後不能不變者。是故惟聖人能法聖人，亦惟聖人而能變聖人之法。彼其所以變者，非好變也，時勢爲之也。……噫！世變無窮，則聖人御變之道，亦與之無窮。生今之世，而泥古之法，是猶居神農氏之世，而茹毛飲血，居黃帝之世，禦蚩尤之暴而徒手搏之曰：守我上大聖人法也，其不憊且蹶者幾何也！」（薛福成：變法，同書二一八頁）

張之洞說得更明白，他引經據史，說明了「變」的觀念：

「請之徵於經：窮則變，變通盡利，變通趣時，損益之道，與時偕行，易義也。器非求舊，唯新，尚書義也。學在四夷，春秋義也。……請徵之史：封建變郡縣，辟舉變科目，府兵變召募，車戰變步騎，租庸調變兩稅，歸餘變汚潤，篆籀變楷隸，竹帛變雕版，籩豆變陶器，粟帛變銀錢，

何一是三代之舊乎？……請徵之本朝：閱外用騎射，討三藩用南懷仁大礮；乾隆中葉科場，表判改五策，歲貢之外，增優貢拔貢；嘉慶以後，綠營之外，創募勇；咸豐軍興以後，關稅之外抽厘金；同治以後，長江設水師，新疆吉林改郡縣；變者名矣！」（張之洞勸學篇）

李鴻章更感覺到外患的可怕。他的變法，可說完全建築在列强侵略的基礎上。他認爲歷史上的中外關係，彼此立在平等地位，而今日的外夷，有輪船、電報、軍器，這是「數千年未有之强敵，」所以不能不打破「成見，」力求「實際。」

「外患之乘，幻變如此，而猶欲以成法制之，譬如醫者療病，不問何症，概投之以古方，誠未見有效也。……易曰：窮則變，變則通；蓋不變不通，則戰守皆不足恃，而和亦不可久也。」（乙亥奏摺）

想變法自强，想推行新政，當然先要從「變法」從「新政」等字眼，找尋理論上歷史上的根據。當時的新政巨頭，當時的論客，莫不看重這一點。他們的論點，從今日的知識水準看來，不免也有許多顚倒膚淺的地方。

第一，他們不從經濟基礎上發掘社會變遷的原因，而從這基礎的演變中，找尋一切文物制度變遷的根源。即使舉出一些經濟條件，也以二元論的觀點，把經濟上、政治上、文化上的條件，不分輕重地並列起來。這是顛倒的二元論的看法。

第二，他們對於中國社會史的知識，是很籠統很淺薄的。如以唐虞為「文明之天下，」以三代為「禮樂典章制度；」對於秦漢以後的「小變」「大變，」也只舉出什麼廢封建為郡縣，什麼夷夏同化。反之對社會遷變的基本法則，却不加以考察。這是膚淺的毛皮的看法。

第三，新政的鼓吹，變法的提倡，不是中國社會發展過程中的政治要求，而是外夷威逼中發奮自强的呼喊。不是內在的而是外在的，不是自發的，而是被動的。

雖然如此，他們在社會激變之中，看出自已的弱點，指出「因時制宜；」指出「變法非好變也時勢使之也」這個「變」的概念。要人明白歷史的意義，要人打破「成見，」力求「實際。」要人瞭解變法，不是好奇的變，乃是時世演進的結果。瞭解變法是適應環

境的需要。那理論是很有力的。這種論調，與當時朝野妄人如葉德輝之流，還夜郎自大，死抱着阿Q的意識。以爲中國是人上人，以爲禮敎是夷夏的分野，武力是不足恃，以爲「潛移默運，擩蕩異教於不自覺」以爲遼金元「三國之書」已「不存一字」「旁行詰屈之書」當然也必被淘汰等誇大狂作一對照，眞有天淵的懸隔。

二　中學爲體西學爲用的洋務運動

因爲新政派的論客，缺少明確的歷史觀念，不澈底明白社會進化的法則；另一方面，變法又由於外力的威脅，因此，他們所瞭解的變，是很淺薄很皮相的變，至少他們的看法是二元的。因此他們的新政只是槍砲、實業、只是富國强兵，中國古代的所謂典章文物，所謂禮敎成法，却不在變的圈內。張之洞的名句中學爲體，西學爲用，最足代表那時士大夫的變革心理。所謂不變的是聖道，是倫紀，可變的是法制，是器機，不變的是東方精神文明，可變的是西方物質文明。薛福成說：

「今天下之變亟矣，竊謂不變之道，宜變今以復古，迭變之法，宜變古以就今。……我國家集百王之成法，其行之而無弊者，雖萬世不變可也。至如官俸之儉也，部例之繁也，綠營之窳也，取士之未盡得實學也，此皆積數百年末流之弊，而久失立法之初意。……若夫西洋諸國，特智力以相競，我中國與之並峙，商政礦務宜籌也，不變則彼富而我貧。攷工製造宜精也，不變則彼巧而我拙。火輪舟車電報宜興也，不變則彼捷而我遲。約章之利病，使才之優絀，兵制陣法之變法宜講也，不變則彼協而我孤。彼堅而我脆。」（變法，同書二一八至一九頁）

他舉出兩個概念，一是不變的「道，」二是可變的「法。」所謂道，指的當然是先王的成法——儒學，那是萬世不變的。由於內政的腐化，而必須改革的是：官制、兵制、取士；由於外夷的刺激而必須提倡的是：工業、商業、法制、兵制。

薛福成又以爲中國日趨於貧弱，主因是在於商務不興，礦政（石炭五金）不修。他特別指出礦務的重要性。他在鑛屯議說道：

洋。

「夫民於五金之用，一日不可缺，一人不可無。今以天下之大，而所謂銅鐵，皆仰給外洋。至於金銀，如英美所屬之新舊金山，每歲出於礦者數千萬，奚啻取之如泥沙。中國無生之之道，僅以古昔所有互相轉輸，又已用之盡錙銖。通商以來，僅三十年，而外國日富，中國日貧，後數十年，則益不可支矣。」（二二八頁）

他認爲「綠營」與「防營」，都是「無事坐食」，所以有礦屯的建議，礦屯有「六利：」

（一）可節省營餉；

（二）使勇丁勤動，以保樸勇的風氣；

（三）礦地都在邊境，若分屯各營，可以懾苗蠻，絕客匪；

（四）既有屯兵，衹須購機器，訂技師就可着手開鑛，可以減輕成本；

（五）開礦需要運輸，需要工匠，可以增加生產分子；

（六）開鑛可以保證原料自給政策。

那些都是富國强兵的方案。

對振興工業，他特別有見地。他以爲富强立國的大本，在於百工的振興；在振百工說裏說道：

「泰西風俗，以工商立國，大較恃工爲體，恃商爲用。則工實居商之先。士研其理，工致其功，則工又兼士之事。」（二二六頁）

他期待有這樣國家的出現，那國家對於能「創一美利」的國民，應「給予憑單，」使能「獨享其利，」或者「獎其勳勞，錫以封爵。」泰西百工能「開物成務」能「可富可强」能「可大可久」者，也是由於「朝野上下，敬之慕之，扶之翼之，有以激勵之」的緣故。中國想發奮自强，也唯有振興百工。但振興百工，必先「破去千年以來科學之學之畦畛，朝野上下，皆感化其賤工貴士之心，」然後「風氣日變，人才日出。」（二二七頁）

薛福成要努力建立一個資本國家，在那國家裏，士農工商，都不分貴賤。他最羡慕管子所倡的士農工商各守其職的社會。他又在治學術在專精說中說：

「管子稱天下才：其所以敎民之法：不外士之子恆爲士，農之子恆爲農工之子恆爲工，商之子恆爲商此齊國之所以霸也。」（二二七頁）

在資本主義國家裏，社會的地位是不易變動的。勞動力的生產與再生產，利潤的生產與擴大再生產，常常依着一定的法則而運行。他肯定西方社會不過是「略事管子之意而推廣之」（二二八頁）這種百工各守其職的社會。他所要求的是資本主義制度的實現。在這社會裏面，士農工商各有專職，各有專精，彼此分工合作，誰也少不了誰。

最足以代表他的見解的是這一句話：

「或曰以堂堂中國而效法西人，不且用夷變夏乎？是不然。夫衣冠語言，風俗，中外所異也，假造化之靈，利民生之用，中外所同也。」（變法）

王韜又說：

「故今日而言治，非一變不爲功。變之之道奈何？其一曰，取士之法宜變也。……取士之法不變，則人才終不出。其一曰：練兵之法宜變也。……兵法不變，則兵不能强。其一曰：學

校之虛文宜變也……其一曰律例之繁文宜變也。」（變法中同書四〇一至二頁）

他又提出兩個名詞，一個是「器，」一個是「道」取士、練兵、學校、律例，就是器；三綱五常就是道。器是可變的，道是不變的。對於不變的道，他說：

「夫孔子之道，人道也。人類不盡，其道不變。三綱五倫，人生之初已具，能盡乎人之分所當爲，乃可無憾。聖賢之學，胥自此基。」（四〇〇頁）

所謂中興名將曾國藩，在擬選聰穎子弟出洋習藝疏中，對於洋務、軍政、船政等視爲「身心性命之學，」自強的大本。但有人反對選拔人才出洋習藝。因爲天津、上海、福州等處，已設局仿造輪船鎗礮，京師設有「同文館，」上海又設有廣方言館，所以不必再遠涉重洋了。但曾國藩却說：

「不知設局製造，開館教習，所以圖振奮之基也。遠適肄業，集思廣益，所以收遠大之效也。西人學求實際，無論爲士爲工爲兵，無不入塾讀書，共明其理，習見其器，躬親其事，各致其心思巧力，遞相師授，期於月異而歲不同。中國欲取其長，一旦遽圖盡購其器，不惟力

有不逮且此中奧窔，苟非遍覽久習，則本原無由洞澈，而曲折無以自明。」（八四頁）

他的洋務運動，不是用錢購買一切現成輪船鎗礮，而是用力學習輪船鎗礮的製法，不單要有滿屋子金子，而且要學會了點金術。可是曾國藩的變法也只限於這一點，洋人的所長，也只限於洋務，而文化禮法，是遠不及華夏。所以學童出洋習藝，除派委員管束之外，還須「繙譯教習，隨時課以中國文義，俾識立身大節，可冀成有用之材。」

曾國藩這一段話，仍嫌說得不夠。「中學爲體西學爲用」這一點，在李鴻章的派員攜帶幼童出洋並應辦事宜疏中，說得更明白：

「挑選幼童，不分滿漢子弟，年十二歲至二十歲爲率。收錄入局，由滬局委員，考查中學西學，分別教導。將來出洋後，肄習西學，仍兼講中學。課以孝經小學五經及國朝律例等書。隨資高下，循序漸進。每遇房虛昴星等日，正副委員傳集各童宣講聖諭廣訓，以示尊君親上之義。庶不至囿於異學。」（出洋應辦事宜第一條，同書一三四頁）

在討粵匪（？）檄中，曾國藩對於名教，更表示了他自己是一個十足衞教的「儒

將。」

「自唐虞三代以來，歷世聖人扶持名教，敦敍人倫，君臣父子，上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。粵匪竊外夷之緒，崇天主之教，自其偽君偽相，下逮兵卒賤役，皆以兄弟稱之。……農不能自耕以納賦，而謂田皆天王之田。商不能自買以取息，而謂貨皆天王之貨。士不能誦孔子之經，而別有所謂耶穌之說新約之書。舉中國數十年禮義人倫，詩書典則，一旦掃地蕩盡，此豈獨我大清之變，乃開闢以來名教之奇變，我孔子孟子之所痛苦九泉。」

（七二頁）

這個名教禮法的擁護者，民族革命的背叛者，見了封建制度的破壞，見了封建文化的摧殘，嘆爲千古的奇變，不惜投降外敵，腰斬民族解放運動。我不想提起曾國藩的功罪，歷史自有定評。可是曾國藩他們對於所謂中學是何等忠誠，在檄中已盡情表露出來了。

當新政派鼓吹洋務的時候，資本主義已到了最後的階段。這最後階段的特徵，是獨佔代替了競爭。資本輸出獲得了重要的意義，金融資本支配了國內政治，獨佔組織壟斷

了世界市場並且把世界完全瓜分了。在那時候，急進者要求再瓜分世界，緩進者要求保持原有的地位，戰爭是不可避免的了。張之洞在非弭兵中說，俄攻土耳其，德攻非洲，英攻埃及、攻西藏，法攻馬達加斯加，西班牙攻古巴，土耳其攻希臘，就是未來大戰的預兆，但未聞有人起而作魯仲連者。於是他就反對朝野的弭兵說，而主張「練兵」：

「廿年以來，但聞此國增兵船，彼國籌新餉，爭雄爭長，而未有底止。我果有兵，弱國懼我，強國親我。一動與歐則歐勝，與亞則亞勝，如是則耀之可也，弭之亦可也，權在我也。我無兵而望人弭之，不重爲萬國笑乎？……苟欲弭兵，莫如練兵，海有戰艦五十艘，陸有精兵三十萬，兵日雄，艦日多，礮台日固，軍械日富，鐵路日通，則各國相視，而不敢先動。有敗約者，必出於戰。不恤孤注，不求完全。如是則東洋助順，西洋居間，而東方太平之局成矣。」（二八〇頁）

對於戰爭的認識，張之洞雖然不免只知其一，不知其二，對於中國反抗侵略者的意義及其前途，也看不淸楚；可是在列強互相窺伺的時候，以爲提倡弭兵，必自招「分裂」

自招「速亡」那是很有見地，所以他們唯一的任務是提倡富國强兵，提倡新政。

張之洞在上海强學會序中又指出中國的貧弱在於缺少農工商礦學者，缺少軍事機械專家。

「天下之變岌岌哉，夫挽世變在人才。成人才在學術，講學術在合羣，累合什百之羣，不如累合千萬之羣，其成就尤速，轉移尤鉅也。今者海外多故，天下怒焉閔憂，特下明詔，搜求才識閎達及九能之人，一藝之士而應詔者寡，固搜訪之未逮歟？得無專門之學，風氣未啓，有以致之耶？故患貧而理財，而專精農工商礦之學者無人；患弱而訓兵，而專精水陸軍及製船砲之學者無人。乃至外國政俗亦寡有深通其故者，此所關我非細故也。」（上海强學會序，同書二八四頁）

張之洞所作的强學會章程，規定學會的本旨是「聚天下之圖書器物，集天下之心思耳目」因此，此會應舉辦的共有四件：

（一）譯印西洋圖書，首譯新聞材料，次譯章程、敎條、律例、條約、公法、日錄、招牌，以至

地圖著作。

（二）刊行報紙，專載時務，兼譯外國新聞，也載學術治術專著。

（三）設圖書館，收藏中國圖籍，購採西人政教和學術著作；

（四）開博物院，收集古今中外兵農工商各種新器。（二八五至六頁）

强學會的規模，好像今日的大學院，蘇聯的共產主義學院。譯洋書、印報紙、設圖書館、開博物院，當然是一個傳播西學，接受西學的總機關。不過這個强學會的目的，在於「上以廣先聖孔子之敎，下以成國家有用之才，」這又是不忘中學爲體的老調。這句話還嫌說得不大明瞭，請再看下面的一段：

「入會諸君，原爲講求學問，聖門分科，聽性所近。今爲分別門類，皆以孔子經學爲本。自中國史學、歷代制度、各種詞章、各省政俗利弊、萬國史學、萬國公法、萬國律例、萬國政敎理法，古今萬國言語、文字，天文、地輿、化學、光、聲、物理、生理、生物、地質、醫藥、金石、動植、氣、力、治術、師範、測量、書畫、文字、減筆、農務、牧畜、商務、機器、營建、輪船、鐵路、電線、電氣、製造、鑛學、水陸

軍學以及一技一藝，皆聽人自認，與衆講習。」（二八六頁）

這種意思在勸學篇中說得更明白：

「夫不變者，倫紀也，非法制也；聖道也，非器機也；心術也，非工藝也。」

總而言之，他們所要保存的是綱常、聖道；所要革新的是器機、工藝、砲兵，也即是「中學爲體，西學爲用。」中學爲體，西學爲用的洋務運動，是新政派的骨幹。

第三章　戊戌維新運動

一　甲午戰爭與洋務

新政派的「變」，原是以中學（所謂精神科學）爲經，以西學（所謂物質科學）爲緯的「變」，是船堅砲利的「變」，是富國强兵的變。但是新政派理論家的變法，並不是幾個書獃子在說瘋話，也不是文人逸士在舞文弄墨，而是有權有勢的當朝貴人的圖强宣言改革方針。以李鴻章爲中心的新政運動，在實際上的表現是這樣：（在梁啓超所著的李鴻章中）

同治二年（一八六三年）一月　在上海設立外國語言文字學館。

同治四年（一八六五年）八月　在上海設立江南機器局。

同治九年（一八七〇年）十月　在天津設立機器局。

同治十年（一八七一年）四月　倡議在大沽築新式砲台。

同治十一年（一八七二年）五月　開採煤礦鐵礦。

同治十一年（一八七二年）十一月　招商局成立。

光緒元年（一八七五年）十一月　舉辦鐵甲兵船。

光緒元年（一八七五年）十二月　申請在各省分設西學局，派通曉測算、輿圖、火輪、機器、兵法、砲法、化學、電學各科，通曉時務大員主辦。

光緒六年（一八八〇年）二月　購買鐵甲兵船

光緒六年（一八八〇年）七月　在天津設立水師學堂。

光緒六年（一八八〇年）八月　在南北洋設立電報局。

光緒六年（一八八〇年）十二月　奏請准築鐵路。

光緒七年（一八八一年）四月　設立開平礦務局。

光緒七年（一八八一年）六月　國營商船初航英國通商。

光緒七年（一八八一年）十一月　招商局接辦各省電報。

光緒八年（一八八二年）二月　在旅順築碼頭。

光緒八年（一八八二年）四月　在上海設立織布局。

光緒十一年（一八八五年）五月　在天津設立武備學堂

光緒十三年（一八八七年）十二月　開漠河金鑛。

光緒十四年（一八八八年）　北洋海軍成立。

這是晚清名臣李鴻章提倡洋務的年譜。所有各種新政，無論是購船購械，或造船造械，無論是築砲台或築碼頭，無論是開航運公司或開電報局，無論是開新式文官學堂或武備學堂，無論築鐵路或設織布廠，無論開鑛或派人出洋留學，總之事事都不離富國强兵的大計。李鴻章的前輩曾國藩和李鴻章的同輩張之洞，也是新政運動的首領，都是新政派的巨頭。他們的經國大計，總不離本行，總跳不出他們所認識的界限。一直到甲午一役的前夜，可算是新政派最活躍的時代。經過三四十年的努力，中國已有新式海陸軍和裝備了，有製造船砲的工廠了。中國開始用新法開鑛，開始用新法織布了，中國有洋秀才

有洋舉人，也有洋進士了。然而甲午一役，中國被打得片甲不留，喪權辱國的馬關條約，也在一八九五年四月十五日簽字了。

對中日戰爭，我想清夫清三郎的觀察，很有見地。他在中日戰爭前中國產業的發展狀態中指出日本戰勝中國在於戰前日本的產業已到了「大產業的階段，」而中國卻還在「工廠手工業時代。」產業水準的不齊一，「工廠手工業」與「大產業時代的相異。」即是「在社會經濟的發展水準上，日本比中國走了一大步。」結果，兩國的海軍發生了質的差異。

軍

項目	日本	中國
軍艦數	二八隻	八一隻
排水量	五七、六七二噸	七三、一七九噸
平均數 馬力	三、三九五馬力	一、四三四馬力
平均數 速力	一三九節九	一一節八
平均數 艦齡	九年六	一二年五

項目		日本	中國
艦 兵器	重砲(十二吋以上)	一〇七門	一四三門
	輕砲(四七密以上)	三一門	一三六門
	速射砲	二一七門	二二門
	機關槍	一〇六門	二三一門
	水電發射管	四二門	三九門
水雷艇	水雷艇數	二四隻	二五隻
	排水量	一、四七五噸	一、〇四二噸
平均數	馬力	二〇八馬力	三〇〇馬力
	速力	一八節〇	一七節五
	艇齡	四年〇	八年一
兵器	水電發射管	四八門	三七門
	速射砲與機關槍	二六門	二二門

軍艦方面，中國的優點，只限於軍艦數、排水量、重砲、輕砲、機關槍五種。日本的優點，却

在馬力、速力、艦齡、速射砲數、水電發射管等。在這點上，日艦的强點在技術的質，在戰鬥力量。

用經濟的觀點來解釋中日戰爭的結局，是對的。但我覺得，除掉這點以外，還有政治上的因素，應該特別要提出的。日本自明治維新以後，成立了一個君主立憲國家。不論日本民治主義是如何古怪，不論地主在議會中佔怎樣大的力量，本質上日本到底是一個民治國家，相反的，清末所謂中興名將，連作夢也不曾想到政治的改革。洋務運動與東洋絕對專制主義，不但沒有絲毫衝突，簡直可以直截了當說，採納西方的物質科學，原是爲了醫治東洋專制主義社會的癥結。因此在發奮圖强的過程中，醜態百出。我們要知道，沒有富有朝氣的政府也沒有鞏固的國防。不根本改革政治，休想談抵抗外禦，更休想談振興土業。但是政治改革，有折衷與澈底，改良與革命，調和與不妥協的不同。洋政派的曾李張之流，固然恭恭敬敬地履行古聖賢的遺訓，不敢犯上，不敢作亂；維新派的康梁，雖已明白政治機構的墮落、腐化，而銳意改革，可是他們的眼光也極有限度。他們崇拜明治天皇，

崇拜彼得大帝，他們只希望有一個開明的君主出來救世濟民。

「方今之病，在默守舊法而不知變。處列國競爭之世，而行一統垂裳之法，此外已夏而衣重裘，涉水而乘高車，未有不病渴而淪胥者也。大學言日新又新，孟子稱新子之國，論語爲子毋改父道，不過三年；然則三年之後，必改可知。夫物新則壯，舊則老；新則鮮，舊則腐；新則活，舊則板；新則通，舊則滯；物之理也。法既積久，弊必叢生，故無百年不變之法。況今茲之法，皆漢唐元明之弊政，何嘗爲祖宗之法度哉？又皆爲胥吏舞文作弊之巢穴，何嘗有絲毫祖宗之初意哉？今託於祖宗之法，固已誣祖宗矣。且法者所以守地者也。今祖宗之地不守，何有於祖宗之法乎？夫能使守祖宗之法，而不守祖宗之地，與稍變祖宗之法，而能守祖宗之地。孰輕孰重，殆不待辨矣。」（康有爲丁酉上書）

總之，甲午一役粉碎了新政派的讕言，打破了洋務運動的迷夢，洋務已不行了。求國富民强，只有改弦易轍，實行政治改革。於是康有爲大搖大擺走出來喊：「戊戌維新萬歲！」

二　康有爲的反古思想及其空想主義

康有爲，廣東南海縣人。其先代爲粵中名族。曾祖式鵬，在鄉間講學；祖父贊修，爲連州敎習，信奉程朱學說；從祖國器，在咸豐年間，有功升任廣西巡撫。父達世，早死。母勞氏，生二子，長有爲，次廣仁。有爲早失怙恃，受敎於祖父。早年就與所謂聖賢學說接近。十八歲拜朱九江爲師，凡六年，其理學政學根底，都得於九江。九江卒，獨學於南海西樵山，又四年，出西樵，入京師。那時西學初入中國，康有爲道經香港上海，見英國殖民地政治很有秩序，心想屬地已如此，祖國更不在話下。又想必有科學爲本源，於是盡購江南製造局所譯西書，從此學問別開一個境界。

康有爲的曾祖，祖父，都是宿儒，爲仕林中的翹楚。叔祖官至巡撫。康有爲的家庭，可說是一個官僚士大夫的家庭。有爲幼年，又從學於九江，獨學於西樵。他從小就在綱常名敎的氛圍中陶冶。壯年入京師，才與翻譯西學接近。這樣的經歷規定了康有爲的二重人格，即是：一方面以儒學爲經世治國的根本，一方面又以西學爲經世治國的致用。

在戊戌政變的前後，康有爲的著作，最可注意的是：（一）新學僞經考，（二）孔子

改制考，（三）大同書。（一）（二）兩種是代表康有爲的疑古精神。（三）是代表他的政治理想。康有爲雖然是一個聖徒，但畢竟是一個改良主義者，對於腐化的政象，不無發生一些懷疑。他懷疑舊學，並不想要推翻它，只想用合理的解釋以加强孔學的信仰。我現在借梁啓超的話把這兩部書的內容解釋一下：

第一新學僞經考。新學僞經考的要點有五：（一）兩漢經學，無所謂古文今文，古文都是劉歆的僞作。（二）秦焚書，並未厄及六經，漢十四博士所傳，都是孔門足本，並沒殘缺。（三）孔子時所用文字，即是秦漢間的篆書，以文字論，也沒有古今的不同。（四）劉歆想彌縫他作僞的痕跡，對於一切古書，都大加删改。（五）劉歆作僞，爲助王莽篡漢，先湮亂孔子的微言大義。

康有爲的見解對與不對，是另一個問題，但他的新學僞經考在當時發生了兩種極大的影響：

第一，清學正統派的立脚點，根本動搖起來；

第二，對一切古書，都要重新估量它的價值。

學術價值的影響，我覺只居次要的地位，懷疑精神的培養，方才值得大書特書。此後康有爲的子弟譚嗣同，以奔放的感情，銳不可當的勇氣，來衝決羅網的是這一精神的延長。更後一些，康有爲的批判者否定者陳仲甫，以敏銳的感覺，遠大的眼光，縝密的頭腦來擁護德賽兩先生的，也是這一精神的延長。說到這一點，孔子改制考的意義更大了。這本書定春秋爲孔子改制創作的書。不只一部春秋，六經也都是孔子所作。一向以爲孔子只删改六經，是不對的。孔子自立一宗旨，於是拿古人古書，來附會他的宗旨。孔子改制，常託於堯舜。堯舜有無此人不可知，即使有此人，經典中堯舜的建國大業，只是孔子的政治理想。這本書敎人讀書，莫要不求甚解，莫要斤斤於雕蟲小技的章句訓詁，而應瞭解它的義理。這本書敎人不要做古人的奴隸，而要養成創作批評的精神。這本書又敎人相信幾千年博士鴻儒所公認爲經典信條的書，都是託古的創作。

康有爲在啓蒙運動史中最重大的貢獻，不在新學僞經考，也不在孔子改制考，而在

大同書。大同書在康有爲的生前，始終沒有公布，只在不忍雜誌上，發表了一部分，他死後的七年，才由他的弟子錢定安在民國二十四年，刊行問世（中華書局版）。

「夫大同之世，天下爲公，無有階級，一切平等，既無專制之君主，亦無民選之總統。國界既破，則無政府之可言，人民皆自由平等，更無官職之任。男女既平等獨立，則以情好相合，而立和約，定有期限，不名夫婦。三年懷抱，二十年敎養，均由公共之人本院、育嬰院、慈幼院，小學，中學，大學院，以敎之養之，則其於父母無恩，孝道可廢。及其老也，又有公共之養老院；疾病，則有公共之醫病院；考終，則有公共之考終院，則於子無靠，慈義可廢。人民既受公共之敎養二十年後，公家又給之以職業。另有懶惰成性者，亦罰之入恤貧院作苦工，如此則永無失業之人。且既無家室，負擔益輕，則其私產自無所用之，亦不必藏之於己也。如此則私產制度廢，資本主義，日煙消雲散矣。且於斯時，人類既安居極樂，思想日新，進化無疆，新器日多，新製日出，必有能代肉品之精華，而滋養相同者。若是又不食鳥獸之肉，而至仁成矣。獸與人同本而至親，首戒食之。次漸戒食鳥，次漸戒食魚，次漸戒食有生之物焉。蓋人

與萬物，在天視之，固同一體也。愛物爲大同之至仁矣。於斯時也，人物平等，是之謂大同。」（序四頁）

大同的本義，出自禮運。禮運說：

「大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老者有所爲，壯者有所用，幼者有所長，矜寡孤獨廢病者皆有所養。男有分，女有爲，貨惡其棄於地也，不必藏諸己，力惡其不出於身也，不必爲己，……是謂大同。」

這段話的根本精神，與錢定安、梁啓超對大同書的概括比較，大體是一致的。大同書全書分十部，「甲部入世界觀衆苦」是泛論「人道之苦」——「人道之苦」中，有人生、天災、人道、人治、人情、慾望諸苦痛。康有爲以爲諸苦的根源是九界。九界就是：

一曰：國界，分疆土部落也；
二曰：級界，分貴賤清濁也；
三曰：種界，分黃白棕黑也；

四曰：形界，分男女也；

五曰：家界，私父子夫婦兄弟之親也；

六曰：業界，私農工商之產也；

七曰：亂界，有不平不通不同不公之法也；

八曰：類界，有人與鳥獸蟲魚之別也；

九曰：苦界，以苦生苦傳種無窮無盡不可思議。

有了九重障礙，就生出了人世間的諸苦，所以救苦的唯一法門，也在打倒九重障礙，

破除九界：

第一曰：去國界，合大地也。

第二曰：去級界，平人民也。

第三曰：去種界，同人類也。

第四曰：去形界，保獨立也。

第五曰：去家界，爲天民也。

第六曰：去產業，公生產也。
第七曰：去亂界，治太平也。
第八曰：去類界，愛衆生也。
第九曰：去苦界，至極樂也。

九界構成了甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬九部。這一打破九界的運動，用現代語來講，是打破國家的界限，剷除階級的束縛，溝通種族的感情，抹煞男女的界限，消滅家庭的痛苦，消除生產的不均，取消地方的界線，人己同權，萬物一體，沒有痛苦，皆大快樂。依康有爲看來，取消了社會上政治上經濟上的不平等，人類才沒有痛苦，才達到至樂世界，那極樂世界就是大同。

這是一個大烏托邦，沒有經濟基礎的烏托邦，只憑着腦子裏想出來的烏托邦。在十九世紀的末葉，中國只有資本主義的萌芽，大產業只出現於南方各通商口岸，只有一些輕工業，北方的市民，仍舊與封建勢力同流合汚。資本主義既沒有穩固的基礎，一下子就

想跑上大同世界，踏入共同生產共同享受的無等級社會，那是絕對辦不到的事情。但康有為空想性，不只表現對大同社會的瞭解上，也表現在怎樣實現大同社會的方法上。關於九界的剷除，康先生說了許多空疏幼稚的話，試任意舉一二個例子：康有為以為要取消國界，必自「弭兵」始；又以為改良種界，應從「遷地」「離婚」「改食」「改良人種」等方法着想；又以為「行農工商之大同」，在「明男女人權」始。這是沒有實際政治常識的任意話。所謂九界，其實並不是同等重要，有些是主要的，有些是次要的。但康有為却把它們一律看待。這一初表示大同思想是空想，實行大同的方法也是空想。

西歐在十九世紀初葉，也有空想社會主義學派的出現。空想派的代表是法聖西門，(Saint-Simon 1760—1825) 傅利葉(Fourils 1772—1837)英渦文。(Owen 1771—1858) 聖西門首先承認近代歷史，就是生產階級對抗封建制度的歷史。所謂生產階級，是市民、工、農的總名。他們所支配的社會，名為「產業公社」(Systéml industriel)。在公社裏面，經濟上的支配權是屬於工業家；知識上的領導權却屬於學者。人人都要勞動，

沒有特權，沒有界限。各盡所能，各取所需。由大農業家，企業家商人共同組織的產業協議會，統制全社會生產。在聖西門的眼中，企業家與工人並沒有什麼不調和的。傅利葉對於資本主義的認識是高過聖西門一級的。他痛恨勞動條件的惡化，痛恨生產的無政府狀態，這些罪惡一律應由個人主義生產來負責。他的理想社會，是一千五六百人共同組織的共同體，名叫「法郎球。」在此小天地裏，人人都勞動，人人都愉快，人人的個性都能自由發展。出資者也享有一定的利潤，並且還有許多等級的存在。

渦文本是一個廠主，目擊着生產分子的遭遇，變了一個溫情主義者。他要求一個新經濟機構來代替現代經濟機構。在這機構中，生產手段共有，物質上精神上的享受都有保障，人人不必愁分配不均，也不必愁有私產出現。由一八三〇年至一九四〇年，渦文親往美國創立社會主義團體，推廣他的理想，可惜是失敗了。他相信工會是實現社會改革的主動力，因此非常努力在立法上改善勞工狀態。

這些空想者，不論對於社會改革的方式怎樣不同，但有一點是共通的，就是他們都

不很瞭解社會運動的法則。聖西門以生產階級這籠統的名詞，糊塗了有產者和生產者的社會性；取消了它們之間的磨擦，以爲彼此相安，才能建立理想社會。傅利葉也看不淸生產者的力量，一定要拉有產者進來，才能建設新的社會。渦文也只斤斤於一點一滴的改良，企圖以經濟手段，來解決社會問題。總之，空想派的缺陷，在於缺乏科學的根據。雖然如此，當生產者在思想上組織上未成熟的時候，虧得他們出來暴露現代社會的矛盾，其意義是非常重大。正如一個哲人所說「他們對於生產者的啓蒙仍提供了最寶貴的材料。」

康有爲生於一八五五年，比英法空想主義者，差不多後了一個世紀。康出世時，聖西門傅利葉早已死了，渦文也再遲三年去世。康有爲在中國著大同書時，西歐的空想主義早已到了最高峯。理論上康有爲有可能看見他們的學說，不過康有爲不懂外國文，梁啓超也說大同書是康有爲的創作，無依傍，剿襲。空想主義，是一個華而不實的怪物，這一點上，東西的空想家，如出一轍。但在西方社會裏空想主義是大機械生產的反響，不論可行

不可行，總可說是經濟的產物。但康有爲的大同思想，却出現於古舊的中國。歐美大機械的生產，帶來了貧富極不齊一的惡現象，改革是免不了。一等到生產者在思想組織上有了武裝的時候，於是空想主義，就變了科學主義。可憐中國並沒有生產機械化，生產社會化的影兒。這也是中國士大夫的悲慘下場的一幅寫照。康有爲自己不願把大同書公開問世，以爲目下剛在亂世，只能講小康，不能講大同，這正是維新派的寫照。

只能講小康，不能講大同，就是說只好談改良不好行革命。於是康梁等輩三跪九叩地捧出一個懦怯無能的好好皇帝，以實現他們的雄圖大略。政變失敗了，康有爲同時也頹唐了。等到民國光復，證明中國只行革命才有出路的時候，康有爲還不改故態，在不忍雜誌上，咒詛流血的共和，又致書黎段，提倡孔學：

「今萬國之人，莫不有教，惟生番野人無教。今中國不拜教主，豈非自認爲無教之人乎？則甘認與生番野人等乎？」

「數千年來，無論何人何位，無有敢議拜教主之祀，黜敬主之祀者！」

這樣開倒車，比起當年公車上書的英姿，眞使人有隔世的感嘆！

三 譚嗣同的個性及其思想

譚嗣同究竟是一個什麽人？有人說他是一個「粗俗——但却是一個極勇敢的唯物論者，」有人說他是一個「瘋漢，」也有人說他是一個急進的第三等級思想家，又有人說他是「晚淸思想界的彗星。」這些嘉名，雖然字義不同，但却有共通的內涵：勇的、果斷、猛進、不妥協。這些對於瞭解譚嗣同的思想，是非常重要的。有這樣的質素的人，同時又是新興階級的代表，他的思想，一定也充滿了勇敢、果斷、猛進、不妥協的因素。

老奸巨滑的袁世凱，凡讀過百日政變史的人，都知道他出賣了他的民主戰友——譚嗣同。這個怪傑眼中的譚嗣同，頗有可注意的地方，我如今把袁譚第一次會見時的對話，錄在下面：

光緒二十四年七月二十九日袁世凱奉召由天津乘火車抵京，寓法華寺。八月朔請

安。又奉旨令初五日請訓。初三晚，袁正在內室秉燭擬政稿，忽聞門外有人聲，守門的持名片進來，說有譚軍機大人有要公來見。袁氏停筆出迎。譚說有密語，請摒去僕丁。入了內室，兩人開始談話：

譚：「請問你是不是初五請訓？」

袁：「是的，但現在忽有英船游弋海上，我想具摺明天請訓，完了立即回天津。」

譚：「外侮不足怕，可怕的却是內患！」

袁：「什麼？」

譚：「您受了破格的特恩，應圖報上，皇上現在遇着大難，非你出力，是救不了的。」

袁：「我代代受皇上的恩典，當然要力圖報答。況且，我自己也受着莫大的恩賞，更要肝胆塗地，圖報天恩，但却不知道皇上所遇的是什麼大難。」

譚：「您還不知道榮某近日向太后獻策，要廢立弑君的叛逆行爲嗎？」

袁：「有這樣的事嗎？我在天津時常同榮見面談天；細察他的詞意，這個人還算忠

義，我敢信必無這種的意思。一定是謠言，不足憑信的。」

譚：「您光明正大，那裏知道那個鬼頭鬼腦的混蛋。他外面同您要好，心裏却常猜忌您。您不是辛苦了許多年，中外同欽的嗎？但您去年只升了一級，那就是榮某搗鬼。康先生曾在皇上面前保您，皇上說『榮某常對太后娘娘說袁跋扈不可用。』這些話誰不曉得。我也曾在皇上面前薦您，一一都被榮某所梗。皇上常說袁世凱很有才能，可惜有人常說他不可靠。這一次升你一級，實在已費了許多力。您如眞心救主，我有一條妙計，來同您商量。」

（譚那時拿出一草稿，大意說：「榮某廢立弒君，大逆不道。袁世凱初五請訓，請面付硃諭一道，令其帶本部兵赴津見榮某，出硃諭宣讀，立卽正法，卽以袁爲直督，並迅速載袁部兵入京，派一半圍頤和園，一半守宮。」）

袁：「圍頤和園幹什麽？」

譚：「不殺死這個老朽，國家不保，我已打定了主意，你不必再問。」

袁：「皇太后聽政二十多年，幾次平定大亂，人人都擁戴她。我常訓誡我的部下，要以忠義爲第一義，如果令他們作亂，必不可行。」

譚：「我已雇了好幾十名好漢，並打電回湖南招集許多名大將，不久可以到來，殺這老朽，由我一個人包辦，用不着你。所要求於你的只有兩件事，一是誅榮某，二是劉頤和園。事情到這個田地，你如果不答應我，我就死在你的面前。你的生命在我手裏，我的生命也在你手裏。我們至遲要在今晚決定，決定以後，我立卽詣宮請主辦理。」

袁：「這椿事情太嚴重了，不能草率了事，今晚你就殺了我，也定不出什麼，而且你今夜請旨，皇上也未必允准，」

譚：「我自有挾制的辦法，沒有不准的道理，我敢擔保初五日一定有硃諭一道親自面交給你。」

袁：「天津是各國集處的地方，忽然殺了總督，中外官民，一定鼓噪起來，中國必召瓜分。而且北洋有宋董聶各軍四五萬人，淮練各軍又有七十多營，京城裏的旗兵，也差不

多有幾萬我自己所領率的兵不過六千，如何抵擋得住。我恐怕一動兵，京城裏必馬上設防，那時皇上已先遇害了。」

譚：「你可用迅雷不及掩耳的手段，一旦舉兵，立即分給各軍以硃諭，並照會各國，那時誰敢亂動？」

袁：「本軍糧械子彈，都在天津營裏，很少存下來，必須先把糧彈運出來，方才可以用兵。」

譚：「目前可請皇上先下硃諭，交您保存，一等到布置妥當，一面把日期密告我，同時一面動手。」

袁：「我袁世凱不是怕死的人，只怕事情洩露出來，一定累了皇上，那時我眞不知道要怎樣贖罪。凡事一用了紙筆，就不愼密，千萬不可先交硃諭。請你先回去，等我再仔細考慮一下，布置一個半個月，再回覆你怎樣辦。」

譚：「皇上太焦急了，我已拿了硃諭來，我們兩人必須立即商定一個辦法，才好覆

命。」

（譚出硃諭，大意說：「朕銳意變法，諸老臣均不順手，如操之太急，又恐慈聖不悅，飭楊銳劉光第林旭譚嗣同另議良策。」）

袁：「這不是硃諭，更沒有誅榮圍頤和園的訓示。」

譚：「硃諭在林旭手裏，這是楊銳抄給我看的，的確有這樣的硃諭，三天前已發交了。林旭這傢伙眞可惡，不馬上給我，幾乎誤了大事。諭裏另外定有辦法，那兩件事也包在裏頭。」

袁：「天老爺在上，我袁世凱不敢辜負天恩，只怕累了主上，必須商量妥當，以期萬全；我個人的確沒有這樣的膽量，不敢亂動，爲天下的罪人。」

（那時譚催覆，聲色都變了，腰間衣襟高起，似帶有兇器。袁見了，馬上改了口：「九月皇上巡幸天津，到時軍隊集中，只要皇上下一寸紙條，誰敢不遵命，什麽事做不成。」）

譚：「情勢太急迫了，怕等不到九月就要廢弒了！」

袁：「既有皇上巡幸的命令，不會突然發生意外，必須等到下一個月，才好動手。」

譚：「如果九月不出巡幸，又怎麽辦呢？」

袁：「現在已開手佈置，用了幾十萬元，我可以再請榮相力求慈聖，決沒有中止的道理，此事包在我身上，您千萬放心。」

譚：「現在擺在您面前的只有兩條路，一條是報君恩、救君難、立奇功、建大業的路，走這一條路，將來天下大政一定歸你一人管轄。第二條是您貪圖富貴，密告封侯，累了天子。二者必擇其一，再沒有第三條了。」

袁：「你以爲我是什麽人？我三世受國恩，決不致喪心病狂，誤了大局。只要有益於君國，我一定拼我的老命。」

譚：「你眞是一個眞男子！」

這一段有聲有色的會話，出自袁世凱的戊戌日記。（中國近百年史料初集四九三至五〇〇頁）在譚袁的緊急對話中，有兩種個性，活現在紙上。袁世凱的奸險，譚嗣同的

直率；袁世凱的精細，譚嗣同的魯莽；袁世凱的反覆，譚嗣同的强硬；袁世凱的虛僞，譚嗣同的忠誠，活現在人們的眼簾。譚嗣同碰着了袁世凱，正如威爾遜到了巴黎，遇見了克里蒙梭、魯意喬治牧野與蘭多一班大奸雄，「連口也開不得。」不久袁世凱居然背信向榮祿告密。到了西太后下令捕新黨，康有爲梁啓超倉惶出走，痛哭流涕，而譚嗣同却慷慨赴義，從容就死。

「吾將哀號流涕，强聒不舍，以速其衝破網羅；衝決利祿之網羅，衝決俗學若考據若詞章之網羅，衝決全球羣學羣教之網羅，衝決君主之網羅，衝決天之網羅……然既可衝決，自無網羅；眞無網羅，乃又言衝決。……」（仁學）

這是譚嗣同的公開狀。他要打破做官發財的觀念，要打破腐化儒生的迷夢，不作宗教的奴隸，不作君主的奴隸，不作倫常的奴隸，不作天老爺的奴隸，不作地娘娘的奴隸，這種勇敢無當，一意孤行的好漢活躍在紙上。

「仁爲天地萬物之源……」（仁學）

「仁一而已，凡對待之詞，皆當破之。」（仁學）

「……蓋徧法界、虛空界、衆生界，有至大之精微，無所不膠粘，不貫洽，不筦絡。而光滿之一物焉，目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而臭味，無以名之，名之曰以太。其顯於用也，爲浪，爲力，爲質點，爲腦氣。法界由是生，虛空由是立，衆生由是出；無形焉，而爲萬物之所應；無心焉，而爲萬心之所感，精而言之，亦曰仁而已矣。」（以太說）

在譚嗣同的著作中有一個「仁」的名詞，又有一個「以太」的名詞。這兩個名詞，是名異實同。在世界上，東西南北，四方八面，無處不充滿着仁，充滿着以太。這個「仁」「以太」是物質實體。老子的「道」，列子的「太易」，楊朱的「大一」，惠施的「小一」都是超感覺超經驗的實在，有物質內容。譚嗣同的，「仁」「以太」也是這樣的東西。

陳伯達先生說得好：

「一切事物，萬千世界，都存在於仁（以太），除了仁（以太）則一切均不存在。仁（以太）共宇宙萬物而同時存在，而非先於宇宙萬物而存在，仁（以太）並不創造宇

宙萬物，而是爲宇宙萬物所自有；仁（以太）是宇宙萬物內在的原因，而非宇宙萬物之外鑠的原因。

「仁（以太）沒有獨立的『形』，宇宙萬物的萬形，卽爲『仁』的形，卽爲以太的『形』。萬形依仁（以太）而表現，而仁（以太）亦由萬形而表現。仁（以太）沒有獨階的『心』，（按卽精神）宇宙萬物的『萬心』，卽爲仁的『心』，卽爲以太的『心』。『萬心』依仁（以太）而表現，而仁（以太）亦由『萬心』而表現。」

仁（以太）與宇宙萬物，是單一的，仁（以太）的『形』『仁』（以太）的心，卽是宇宙萬物的『形』宇宙萬物的『心。』並非誰先誰後，誰本誰末，兩者是一體的。譚嗣同是一個唯物論者，不像客觀觀念論者黑格爾，以理念爲世界的創造主；也不像主觀觀念論者巴克列，馬哈，以我爲存在的根源。仁(以太)是宇宙，宇宙也是仁（以太，）仁（以太）是自己存在的物質實體。

譚嗣同的思想，不只在哲學上顯出他的奇才，在反傳統、反禮敎上，也表現了他的超

越。

「俗學陋行，動言名教，……以名爲教，則其教已爲實之賓而决非實也。又况名者，由人創造，上以制其下而下不能不奉之，則數千年三綱五常之慘禍酷毒由此矣！……如曰仁，則其名也；君父以責臣子，臣子亦可反之君父，於箝制之術不便，故不能不有忠孝廉節一切分別等級之名。……忠孝既爲臣子之專名，則終不能以此反之，雖或有所據，意欲詰訴而終不敵忠孝之名爲名教之所尙。……名之所在，不惟關其口而使不敢昌言，乃並錮其心使不敢涉想。」

「惡莫大於淫殺，……男女構精名淫，此淫名也。淫名亦生民以來，沿習既久，名之不改，習謂爲惡。向使生民之始，卽相習以淫爲朝聘宴饗之鉅典；行諸朝廟，行諸都市，行諸稠人廣衆。如中國之長揖拜跪，西國之抱腰接吻，則孰知爲惡者。戕害生命名殺，此殺名也。然殺爲惡，則凡皆殺當爲惡；人不當殺，則凡虎狼牛馬鴨豚，又何當殺者？何以不並名惡也？或曰：人與人同類耳，然則虎狼於人不同類也。虎狼殺人，則名虎狼爲惡，人殺虎狼，何以不名

人爲惡也？……」

這兩段話雖不免也有强辯的地方，但他勇敢地指出名教是人所創造上御下的精神工具，指出一切禮法只不過一些習慣，慣了熟了，人們也漸漸忘記了它的眞意了。他反對箝制人口的禮法，更反對禁錮思想的敎條。他要衝破羅網，爲名教禮法的罪人，爲自由平等的戰士。

對於民族革命，也寄與無上的同情。他憤恨民族的壓迫，謳歌民族的解放。他大聲疾呼道：

「天下爲君主私產，不始今日，……然而有知遼金元淸之罪，浮於前此君主者乎？其土則穢壤也，其人則羶種也，其心則禽心也，其俗則毳俗也。逞其兇殘淫殺，攫取中原子女，玉帛，……總以爲未饜，錮其耳目，桎其手足，壓其心思，挫其氣節……方命曰：此食毛踐土之分然也；夫果誰食誰之毛，誰踐誰之土？」

性急的譚嗣同，無時無刻不顯出粗魯，暴急的情調。這一段咒詛民族壓迫的話，顯然

帶上狹隘民族主義者的口吻。幾幾乎與洪秀全楊秀清的奉天討胡檄完全一樣。

「罄南山之竹簡寫不盡滿地之淫汚；決東海之波濤洗不淨彌天之罪孽。予謹略言其彰著者：夫中國有中國之形像，今滿洲悉削髮爲禽獸；中國有中國之衣冠，今滿洲別頂戴猴冠，而壞我先代之服冕！是使中國之人忘其本也；中國有中國之人倫，前僞妖康熙暗使韃子一人管理十家，淫亂中國之女子，是使中國之人盡爲胡種也；中國有中國之配偶，今滿洲妖魔悉收中國之美姬爲奴爲妾。三千粉黛皆爲羯狗所汚，百萬紅顏竟與騷狐同寢。言之慟心，談之汚舌，是盡中國之女子而汚辱之也；中國有中國之制度，今滿洲造爲妖魔之條律，使我中國之人不能脫其網羅，手足無所措，是盡中國之男兒而脅制之也；中國有中國之語言，今滿洲造爲京腔，更中國之音，是以胡言胡語惑中國也；凡有水旱，毫不憐恤，坐視餓莩流離，暴露有如草芥，是欲我中國之人稀少也。滿洲又縱貪官汚吏布滿天下，剝民脂膏，士女皆哭泣於道路：是欲我中國之人貧窮也。官以賄得，刑以錢免，富兒當權，豪傑絕望，是使我中國之英俊抑鬱而死也。凡有英雄代天報仇，動輒誣以謀反大逆，夷其九

族是欲絕我中國英雄之志也。滿洲之所以愚弄中國，欺侮中國者，無所不用其極巧哉！」

我不敢說譚嗣同是一個新唯物論者。老實說，譚嗣同在下面只是一個機械論者，在上部又是一個觀念論者。拿譚嗣同比費爾巴哈，比法國唯物論者，只不過是小巫之見大巫。對於禮教，他沒有批判揚棄的精神，而只採排斥的態度。並且與康有爲一樣，要求改革孔教，做孔教的馬丁路德。這些都是譚嗣同的致命弱點。其實這些弱點，就是中國市民在意識上的表現，何只譚嗣同一個。在戊戌時代，我們要希望譚嗣同做一個現代哲人，那是超時間空間的妄想。

四、梁啓超的民權思想

梁啓超是廣東新會人。康梁都是廣東人。廣東是革命的策源地。我不是故意恭維廣東，也不是向廣東開頑笑。近一百年，最先和歐美接觸的是廣東人，民衆吃洋人耳光，官吏向洋人賠笑臉的悲喜劇，演得最有聲有色的也是廣東。洪秀全及其他許多太平黨人都

是廣東人。辛亥革命的創造者孫中山先生，也是廣東人。大革命時代，廣東是革命的中樞，成千成萬爲民族流血，爲國家捐軀，爲信仰犧牲的可愛青年，大多數也是廣東人。如今有人看了落後的廣東，也許嘆着今不如昔，可是這點絲毫也不會損害廣東的光榮歷史。

百日政變以前，梁啓超在他的尊師康有爲的影響下，步調當然與康一致。維新失敗之後，六君子壯烈地犧牲了；但康梁却幸運地得英日的保護，僥倖不死。從此以後，康有爲仍死抱着君主立憲的思想，以保皇救民爲己任。梁啓超本是一個好學有爲的人，憑着他個人的聰明才力，直接與西方思想文化相接觸。晚年，梁啓超對於中國歷史，對於先秦政治思想，對於清代學術的研究許多都是值得後人參考的。這就是梁啓超銳意接受新文化的明證。在五四時代，對於哲學思想史的貢獻，梁啓超雖比不上胡適之，對於啓蒙運動的功勞，又比不上陳仲甫，但他始終是一個開明的學者，仍博得不少人的景仰。在政治運動史上，梁啓超更不能與孫中山先生相提並論。可是梁啓超並不是一個泥古不化的人，他的政治思想，常日異月新。十九世紀末葉，幼弱的民族資本雖然借着開明的士大夫的

口，長不出象牙，可是由一八九五年至一九一一年中國一方面加緊半殖民地化，但民族資本同時也自强不息，欣欣向榮。那時梁啓超是第三身分，啓蒙運動的權威者。不論梁啓超的出身怎樣，師承怎樣，思想活動，前後矛盾得怎樣，由一九〇二年，新民叢報發刊起至五四運動止，梁啓超是中國思想界最高的權威。在那十三年中，梁啓超幾幾乎成了全國進步分子所崇拜的偶像。回憶我少年時讀了胡適之的有條有理顯淺明白的文章，讀了陳仲甫的慷慨激昂，尖銳明快的鼓動文章，不知不覺中也曾五體投地。梁啓超在他的黃金時代，也一樣受人的崇拜；他的片言隻字都是青年必讀的典據。陳仲甫說得好：

「南海康有為先生，為吾國近代先覺之士，天下所同認。吾輩少時讀八股，講舊學，每疾視士大夫習歐文談新學者，皆以為洋奴，名教所不容也。後讀康先生及其徒梁任公之文章，始恍然於域外之政教學術，粲然可觀，茅塞頓開，覺昨非而今是。吾輩今日得稍有世界知識，其源泉亦為康梁二先生之賜。是二先生維新覺世之功，吾國近代文明史所應大書特書者矣。厥後任公先生且學且教，貢獻於國人者不少。而康先生則無聞焉。」（駁康

有爲致總統總理書）

胡適之先生的著作中，也常常談到梁啓超，都認他是近代思想史的巨星。當胡先生爲科學與人生觀作序的時候，曾提起梁任公的歐游心影錄。他說：

「自從歐游心影錄發表之後，科學在中國的尊嚴就遠不如前了。一般不會出過國門的老先生很高興地喊着『歐洲科學破產了！梁任公這樣說的。』我們不能說梁先生的話和近年同善社悟善社的風行有什麼直接的關係；但我們不能不說梁先生的話在國內的確曾替反科學的勢力助長了不少的威風。梁先生的聲望，梁先生那枝『筆鋒常帶感情』的健筆却能使他的讀者容易感受他的言論的影響。」（科學與人生觀胡序）

在民國八九年，梁先生還有很大的「聲望」，而梁先生寫文章，「筆鋒常帶感情」，有名聲，有健筆，當然其言可以到處受人歡迎的了。

梁任公的著作，眞是「汗牛充棟」，一部飲冰室文集，非有幾年的工夫，不能卒讀。把梁任公的思想，整理出一個系統，我想可以在意識形態上，深刻地認識中國市民的多重

人格。因爲梁任公的思想，正是中國市民的縮寫。不過單從啓蒙的意義說，我覺得新民說最有價值，影響也最大。這一篇文章，是第三等級的人權宣言書。那時孫中山先生的三民主義，還未發表；譚嗣同已死了，只遺下一些未熟的龐雜的著作；康有爲已頹廢了，只記着一個光緒皇帝。所以這一篇新民說，是代表那時第三等級的政治主張。

新民二字，從字義來說是民主國國民的總稱。梁啓超的「新民，」陳仲甫的「新青年，」都是同一的東西。市民學者有一種偏見，以爲個人的優劣，是國家興衰的大本。正如胡適所說「自由平等的國家不是一羣奴才建造得起來的。」當然健全的國家必須有健全的國民，那是不用說的常識。可是以一個人爲國家的根基，那是倒果爲因的看法。梁啓超當時努力提倡民治主義，這是有根有據的思想運動！

「國者積民而成，國之有民，猶身之有四肢五臟筋脈血輪也。未有四肢已斷，五臟已瘵，筋脈已傷，血輪已涸，而身猶能存者；則亦未有其民愚陋怯弱，渙散混濁，而國猶能立者。」（第一節）

「譬諸鹽有鹹性，積鹽爲陵，其鹹愈釀。然剖分此如陵之鹽爲若干石，石爲若干斗，斗爲若干升，升爲若干顆，顆爲若干阿屯，無一不鹹，然後大鹹乃成。……故英美各國之民，常不待賢君相而足以致治。……何也？以其有民也，故君相常依賴國民，國民不依賴君相。」（第二節）

「自十六世紀以來，（約四百年前）歐洲所以發達，世界所以進步，皆由民族主義 (Nationalism) 所滂礴衝激而成。……此主義既極，馴至十九世紀之末（近二三十年）乃更進而爲民族帝國主義。(National Imperialism) …… 夫所謂民族帝國主義者（即帝國主義——幹）與古代之帝國主義迥異。……雖然彼則由於一人之雄心，此則由於民族之漲力；彼則爲權威之所役，此則爲時勢之所趨。……故今欲抵當列强之民族帝國主義，以挽浩刼而拯生靈，惟有我民族主義之一策；而欲實行民族主義於中國，舍新民末由。」

這些話說得太明白了。新民的提倡，在於達到富國强兵，在於抵抗帝國主義；即是中

國要在反封建反帝的抗爭中解放出來，建立資本主義的中國。

但什麼是新民呢？梁啓超指出新民要有「公德」、要有「國家思想」、「要有進取冒險」的精神，要有「權利思想」、要有「自由」、要能「自治」、要「自尊」、要「合羣」……

公德與「束身寡過主義」是相反的。封建主義的束身寡過主義，只是「一私人與他私人交涉之道德」，可是現代社會的人，彼此不可分離，一個人享受「其本羣之權利」，同時也要盡「其本羣之義務」，人人應有權利義務的思想，這就是公德國家思想、與忠君思想是對立的。封建社會的子民都是皇帝的奴隸，所以忠君是「天經地義」，但在「民爲邦本」的現代國家裏，忠國的道理是「完」，忠君的道理是「偏」的了。進取冒險，是保守的反語。無論某個人或某個階級，當他或它在勃興時代，必具進取勇敢的精神。梁啓超反對「猾」而贊成「狂」；反對「勿」而贊成「爲」；反對「坤」而贊成「乾」；反對「命」而贊成「力」，所謂狂、爲、乾、力，就是新興市民的進取精神。「權利思想」是

人權的別名，一個人要有一個人的獨立人格，一個人要有一個人的自由權利。羣對個人有利，人才愛羣；國於個人有利，人才愛國。「國家譬猶樹也，權利思想，猶樹根也，其根既撥，雖復幹直崔嵬，華葉蓊鬱，而必歸於槁亡。」自由是市民解放的三大目標之一。梁啓超把自由分六類：（一）四民平等；（二）參政自由；（三）屬地自治；（四）信仰自由；（五）建國自由；（六）勞動自由。自立，懷疑精神，是自由的另一解釋。人人應有自信力，不作他人的奴隸。「我有耳目，我物能格；我有心思，我思我窮；高高山頂立，深深海底行，其於古人也，吾人時而思之，時而友之，時而敵之，無容心焉？以公理爲衡而已，自由何如也。」自治就是要有制裁，要有秩序，要有規矩。眞能自治的人，他人想干涉也干涉不來，不能自治的人，他人想干涉他也無從干涉。

人人要有愛羣心，人人要有愛國心，人人要有進取心，人人要有權利心，人人要能自由，人人要能自治自尊，這些都是市民的朝氣。這些朝氣，民權學說在五四中國民主要素已成熟的時候，又借着陳仲甫的嘴和筆，再發表一次，可惜那時梁啓超已躲在書室裏，研

究古書，思想的霸權已落在別人的手裏去了。

第四章　五四新文化運動

一　五四文化運動的社會基礎

所謂新文化，在「文化」之上，加上一個新字，是指資本主義文化，不是指比資本主義文化低一級的封建文化，也不是指比資本主義高一級的文化。在世界歷史上，資本主義文化的興起，和封建文化的沒落，是反映着資本主義經濟的興起，和封建經濟的沒落的。在十八世紀，法國資本主義勢力非從封建的桎梏中解放出來不可的時候，相應着這種經濟關係的變化出現了在世界文化史上留下不滅的光輝的啓蒙運動。在英國、在德國、在俄國、以至在其他各國，在新舊經濟關係的蛻變之中，必然有一次文化運動出現。

中國的機械工業，是西方資本勢力東侵以後的產物。所以張李的洋務運動，康梁的維新運動，和孫中山先生的三民主義，是新舊轉變期中的意識的反映，也可說是新文化

運動。尤其是三民主義的鼓吹和國民革命的勝利，粉碎了二千多年的中央集權專制主義，建立了所謂自由博愛平等的中華民國。新思想運動，確曾盡過很大的使命。可是在辛亥革命之前，資本主義勢力仍非常幼稚，經濟的未成熟性，使文化運動不能與社會運動配合起來；使文化運動，不能作社會運動的有力的連環，民國終於流了產，變了不倫不類的共和制。

民主要素在這一次運動中，得了極大的教訓。他們繼續記着「革命尙未成功」的遺訓，準備再來一次更深廣更澈底的社會運動。感天謝地，得了世界大戰這一次大屠殺的「好處，」居然來了一個空前絕後的黃金時期，出現了被稱爲文藝復興的五四運動，爲民國十四年的國民革命，作了一個開路先鋒。

新文化運動與中國資本主義的興起，原是互爲表裏的。新文化是民族資本的勢力膨脹的表現形態，民族工業的興起，又必然掀起了新的文化運動。因此，要想暸解五四文化運動，對於資本主義的發生過程，是萬萬不能放過的。一說到這一點，就有各種奇怪的

看法了。有人否定了封建社會與資本主義社會的連續關係，以爲在這兩個社會之間，還有一個中間形態。這個形態，有人說是商業資本主義，有人說是先資本主義，有人說是專制主義，也有人說是「亞細亞生產方法。」這些論調，理論上、歷史上都不能成立，這在中國社會史的論戰中已成爲定案的了。因爲，所謂前資本主義或先資本主義的現象，只是一些特種封建社會的末期的現象，決不能作爲新的社會構成的根據。主倡專制主義說，和主倡亞細亞生產方法說的人，也只以某種政治形態，或以「水」的理論和「社會的機能，」來說明東洋社會。的這些都不是歷史的正論，不足爲據的。總之，並不說中國封建社會史缺了一般的規律性，也不是說它沒有半點特殊性。中國封建社會，是特種封建社會，在特殊形態中，仍貫澈着封建社會的法則。

再說到中國資本主義的發生，又有立在反對地位的兩派。一派以爲資本主義的先決條件在鴉片戰爭前已完全成熟了。這十年的歷史，是民族資本建國的歷史，今日的中國，是一個資本主義國家。這一派我不妨以李季先生作代表。第二派又以爲中國資本主

義的興起和西方各國採着完全不同的路線缺了工廠手工業時期大機器工業由外國輸入，和中國社會的歷史沒有任何必然的連續關係。這一派也不妨以鄧雲特先生作代表。

李季先生認為：「要有資本主義的生產出現，必須先有一個壟斷生產工具與生活資料的階層——資產階層，和一個一無所有，專靠出賣勞動力維持生活的階層——無產階層。……」（中國社會史論戰批判九六頁）

中國有沒有具備這兩個條件呢？李先生的答覆是「有」的。他肯定了中國「早已具備了這兩個條件。」他說：

「中國在鴉片戰爭前早已具備了這兩個條件，所以自五口通商，西洋的新技術輸入以後，我們的產業資本主義便馬上可以發軔了。」

資本主義「發軔了」以後，經過一八六〇年的「軍用工業」時期；經過一八八〇年的「官辦輕工業」時期；經過促進新式產業的一種動力的甲午一役；再經過輕工業

機崛起的「歐戰期間」又經過了半半封建半家長式的農村經濟以一種重大打擊的「大革命」時代；於是「資本主義的生產方法」就「確確切切」的站在「領導」的地位，於是今日的中國是「資本主義的社會」了。（九八至九九頁）

以今日的中國，爲一個資本主義社會，不是瞎了眼睛就別有某種動機。然而這種不當的觀察，是由於對中國資本主義的先決條件，認識不正確的緣故。

李季先生所瞭解的中國社會，與各國全無差別；相反的，鄧雲特先生所瞭解的中國社會，又與各國全不相同。

鄧先生問道：

「中國自身在『開闢』以前，究竟『準備』了那些『資本主義的前提條件』呢？」

（中山文化教育館季刊，四卷一期一〇五頁）

他又回答自己道：

「…　在資本主義侵入前，……當時手工業的經營，根本沒有達到工廠手工業的

階段……」

「正因爲中國自身的工業生產，沒有達到工廠手工業的形態，所以在閉關形勢打破之後，才會變成國際資本主義統治下的半殖民地的經濟結構。」（一〇六頁）

說今日的中國是一個半殖民地，說鴉片戰爭之前工廠手工業，只在「萌長的過程中，還沒有完成，」（一〇六頁）工業生產，還未發展到工廠手工業的「完成階段，」（一〇五頁）是對的。要是只强調它的特殊性，忽然性急地以爲中國社會的發展有了變則，在外力侵入之前「根本沒有達到工廠手工業的階段，」「沒有達到工廠手工業的形態，」這種跳躍說也是要不得的。要是死抱着這個偏頗的主張，不肯放手，鄧先生雖然嘴裏也反對「外鑠論，」而骨子裏却已變了「外鑠論」的「俘虜，」因爲外鑠論者都主張外力萬能，抹煞社會的內在的歷史條件……」（一〇四頁）

李季先生的無差別說固然不對，鄧先生的全差別說却也不對。因爲他們都不能具體的觀察中國歷史的「客觀事實。」

日本歷史家信夫清三郎在中日戰爭前中國工業的發展階段（歷史科學一九三六、二）中，根據許多史料，說明鴉片戰爭之前，中國已有了各種工廠手工業的存在。

「在上文的敍述中，大家都看見清朝絲織工業中工廠手工業的各種形態，所有材料，大多採自三十年代各種報告書裏面的。」（一四八頁）

「地主李鴻章所生長的清朝社會，是由手工業時代轉入工廠手工業時代；那時歐美資本主義的商品，又從外面流入來，泛濫了全面市場。」（一五六頁）

蘇聯史學家鮑勒呵夫的見解，也不相上下：

「十八世紀中發達起來的私營手工業，到了十九世紀末，最大的只擁有六七十個工人的小手工廠。這些工廠，一直到了十九世紀末，才開始急速發達。但在同一時期中，中國已開始大機械工業時代了。」（東洋封建制度史論七八頁）

德國很有名的中國問題專家韋特代格爾在他的大著中國的經濟與社會中，以很嚴密的方法和豐富的材料，分析中國工廠手工業。他雖然不承認中國有純粹的，純歐羅

巴式的工廠手工業，但在鹽、鐵、煤、五金、磁瓦、纖維工業中，也有特種工廠手工業的出現。

「歐洲工廠手工業時代中典型的私營纖維工業，在中國未曾達到同樣大小的經營形式。大規模的鑛山算很發達，但却不大刺激生產，也不大合乎自然科學的方法。卡爾所說典型的工廠手工業的生產，對於重商主義的推動作用，這種形態，在中國的私營工廠手工業中，是沒有的。」（中國的經濟與社會下卷一三〇頁）

因此，我們可以說，無差別說與全差別說，都不是正當的看法。前一派必然以為中國與西方完全如出一轍，後一派又以為中國社會是一個變則的社會。這些都是片面的說法，對客觀事實的估計，是沒有多大幫助的。中國社會固不是與歐美各國走着一模一樣的道路，也不是變則社會，缺了歷史的規律性。不是完全相同，也不是完全不同，而是在特殊環境中，符合一般法則。我說過：「如果沒有資本主義的種子，列強的侵入不一定一下子就可以移殖新的技術；如果中國封建社會是循着正常的軌道發展，也許不經過外鑠的作用，中國也自動會開放一燦爛的資本主義之花朵來了。」這句話是說中國社會的

內在條件，使工廠手工業具有各種特點，但中國畢竟也通過了這一階段，所以外資侵入，中國也十分容易接受新式的技術。可是正在中國到了特種手工業時期，外來的力量已侵入來，不許中國資本主義自在地開花結子了。於是經過軍用工業時期，經過官辦輕工業時期，再經過商辦輕工業時期，中國已漸漸降爲一個半殖民地，在中國這個特殊國土中，土著資本的力量，始終是比不過外資的。

中國資本主義的劃期轉變，不在軍用工業時期，不在官辦輕工業時期，也不在商辦輕工業時期，而在於大戰的前後，在於金融資本暫時放下屠刀的一霎間。

在大戰中，突飛猛進的民族工業，首推紡織工業。土著輕工業的發展與戰後在各大城市中紡織工廠的增加，使中國的對外貿易，改變了一種關係。棉織品的入口貿易大減，棉花的入口却大增。紗廠的數目是增加了，重工業中的煤鐵生產也是增加了，機械進口額也增加了，新式銀行也增加了，對外貿易的數量也增加了。當然我們不能否認工業增加的速度，只可表示一種趨勢。說到那趨勢中所含有的社會關係，數字不能充分的指示

出來。例如紡織工業是興起了，但外資的速度，始終比華資增得更快；煤鐵生產雖然是增加了，但英日對重工業的控制也隨着緊張起來。機械入口是增加了，但機械是否用於本國工廠或用於外國工廠，是否用以生產，抑或用以實驗，都代表着完全相反的意義的。對外貿易是增加了，但仍始終保持着入超。新式銀行的設立，有時不一定是民族工業發展的表現。凡此種種，不單求量的增加，而更應求質的改善。但無論如何，在敵人暫時放下屠刀的時候，中國資本主義終於鬆了一口氣，開着一朵美麗的鮮花了。

在內政上，在外交上，那時也刺激知識分子的愛國情緒，使他們不能不起來作廣大的民主運動。打倒侵略者，首先打倒遠東侵略者，打倒軍閥，首先消滅北洋軍閥。

反正時代，因爲在社會基礎上，缺了民主要素，於是像袁世凱這一流老奸巨滑的人，要從中操縱，出賣了他自己的皇上，又出賣了民主主義者，造成了反正以來的古怪的政體。袁世凱握了北京的實權以後，立刻準備對革命派施以最後的打擊。民國二年二月國會選舉中國民黨的勝利，宋敎仁暗殺事件的發生，加强了他們之間的衝突。於是袁世凱

爲鎭壓革命分子計突然發表五國善後借款、李烈鈞在江西起義，發動了第二次革命，但九月三日南京的失陷，結束了這一次政變。袁派是大勝了。接着十月十四日袁世凱就任了大總統，繼而解散國會，修正了臨時約法，廢內閣制，總統集中軍政大權。又在民國四年十二月十一日，廢共和，行帝制。五年一月一日，唐繼堯在雲南揭起反帝制的內戰，出現了所謂第三次革命。袁不得不在三月中取消帝制，六月憂憤而死了。

袁世凱死了，黎元洪做了總統以後，實行南北議和，再召集第二次國會。但當時北京政府的實權，在段祺瑞的手裏。後來因爲對德宣戰問題，引起黎段的爭執，於是段又解散了國會。民國六年，張勳復辟的怪劇又起了。廣東派國民黨議員，七月，在廣州召集非常議會，組織軍政府，以孫中山先生爲大元帥。從此以後，中國就分裂爲南北兩大政權了。北方以段祺瑞爲首領，是日本的傀儡。他們前後向日本借款五萬萬元，並與日締結中日軍事協定，加强了英美對日的仇恨，造成了日後的皖直戰爭。而南方各省，滇唐桂陸，事實上不但不與大元帥合作。且事事對軍政府加以肘掣，使進步的勢力，不能有所振作。

同時在外交方面，也鬧得烏煙瘴氣。大戰中，日本無時無刻不想乘機獨霸東亞。它從來不肯失過一次機會，於是利用帝國主義的火拼，單獨向中國下手。袁世凱在民國三年八月六日，宣布中立，日本卽在八月十五日向德宣戰，並準備進攻靑島。日本在山東龍口登岸，袁世凱却老實不客氣的讓出萊州龍口與接近膠州灣的附近作爲交戰地點。讓日本從容佔領了靑島，控制山東全省。但日本不僅要染指山東，更想乘此機會，一舉而獨佔全中國。於是在民國四年一月十八日向袁世凱提出二十一條條件。到五月九日袁世凱只得唯命是聽地命曹汝霖簽了字。這是帝國主義侵略中國歷史中破天荒的文書。如果眞要一一執行，中國等於亡國。民國六年二月以後，有些人主張追隨美國，對德宣戰，企圖以美制日。但日本早已看破了中國人的這種心理，在中國未決定對德宣戰之前，先與英俄法意四國協商，要求保證日本承繼德國在山東的利益，和德國在北太平洋的島嶼，作中國參戰的先决條件。又因爲借款關係，章宗祥正式向日本追認二十一條，在山東善後協定的覆文中，寫了欣然同意的詞句。

得了四强的秘密保證，又得了賣國政府的「欣然同意」日本的「要求」當然是「名正言順」了。但對於一九一九年一月的巴黎和會，中國還自認爲戰勝國之一，以爲在會議中可收回一點權利。加以美總統所提倡的民族自決政策，更使一般人懷着幻想。不料巴黎和會，仍規定德國在山東的權利，一律讓與日本。巴黎和會上所謂山東問題的失敗消息傳到國內以後，全國譁然，尤其是知識分子，燃起了反侵略反賣國官僚的火焰。

在經濟基礎上，有了民主的要素，在內政上、外交上，又遭着軍閥侵略者的共同壓迫，民主運動是必然到來的一種變革。五四學生示威運動，打倒賣國賊，搗北京政府的血案，就是未來的政治改革運動的預兆，大暴風雨到來之前的象徵。然而現代民主主義運動，絕對少不了一個或幾個政黨；同時啓蒙運動，在各國革命史上，往往出現於大規模的政治運動之前。文藝復興是歐洲民主運動的先驅，法國十八世紀的啓蒙運動是法國大革命的前哨。這是歷史上的教訓。那時中國雖具有民主運動的基本條件，但强有力的政黨未曾結成，全國民衆也未曾廣汎地覺醒。在那時候，先來一次轟轟烈烈的啓蒙運動，一方

面促代表各階層的政黨出現，一方面又促民衆的覺悟，那是歷史上所必經的一個連環。因此，由於愛國示威而來了一個被稱爲文藝復興的新思潮運動，那不單是幾個先知先覺者宣傳的結果，而是中國社會運動史中的一種必然的現象。

中國民族解放運動的性質，是反帝的民主主義運動，所以文化運動的主要任務，也在灌輸民主思想，寬泛點說，是資本主義文化。用陳仲甫先生在本誌罪案之答辯（新青年六卷一期）裏所舉出的兩大任務，一是擁護「德謨克拉西」二是擁護「賽因斯。」

「要擁護德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治；要擁護賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教；要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。」（十頁）

所以新文化運動的根本任務，是灌輸民主和科學；提倡個人主義，培養懷疑和評判的精神；反對倫常綱紀，反對舊禮教；主張文學革命，提倡新文學。這些都是資本主義文化的主要內容。民主政治是資本主義社會的政體，科學是資本主義社會的靈魂。個人主義，

懷疑和評判的精神，是人的解放的基本條件，也是自由競爭在文化上的反映。反對舊倫理，就是反對封建思想。提倡文學改革，是以最適合於口頭語的文字來做灌輸新思想或評判舊思想的利器。這幾種「罪案」正確點說，文化使命，就是適應着民主運動的啓蒙工作。民主、科學，人的解放；反對禮教、文學改革，誰敢說不是資本主義文化運動。

二 民主主義與政治改革

陳仲甫先生在法蘭西人與近代文明（新青年創刊號）中說：近代文明足以改變人心的，有三件事，其一就是「人權說。」人權說是自由、平等、博愛，是反對君權，提倡民治。他說：

「法蘭西革命以前，歐洲之國家與社會無不建設於君主與貴族特權之上，視人類之有獨立自由人格者，唯少數之君主與貴族而已。其餘大多數之人民，皆屬於特權者之奴隸，無自由權利之可言也。自千七百八十九年，法蘭西拉飛耶特（Lafayette 美國獨立

宣言書亦其所作）之人權宣言（La declaration des droits de l'hommes）刊布中外，歐羅巴之人心，若夢之覺，若醉之醒，曉然於人權之可貴，羣起而抗其君主，仆其貴族，列國憲章，賴以成立。」（一頁）

當時新文化運動的先覺者，一開始就鼓吹民主政治，提倡人權，反抗君主，反抗特權。在東西民族根本思想之差異（一卷四號）中，陳先生又指出了：「西洋民族，以法治爲本位，以實利爲本位；東洋民族，以感情爲本位，以虛文爲本位。」所謂法治，當然也是民主政治。過了兩個月，又發表了吾人最後之覺悟（一卷六號），指出我們應覺悟的兩點，第一點是「政治的覺悟。」陳先生要求我們覺悟：「吾國欲圖在世界之生存，必棄數千年相傳之官僚的專制的個人政治，而易以自由的自治的國民政治也」，想要實現國民政治或立憲政治，必須我們出來干政。於是他要求我們應該覺悟「自居於主人的主動的地位，」應該「自進而建設政府，自立法度，而自服從之，自定權利而自尊重之。」陳先生並不是空空泛泛的提出民主，對於政治問題，是以立憲爲歷史的產物。立憲是人人的事

體，不是少數人的私產，因此也不應希望偉人大老建設共和；而應「出於多數國民之自動。」（三頁）

這兩篇文章是民國五年前寫的，到了民國七年，即遲了兩年，陳先生的政治主張是更加具體化的了。他在今日中國之政治問題（五卷一號）中，大聲疾呼，政治是「關係國家民族生死存亡」的問題。他的政治主張是：

（一）要排斥武力政治；

（二）要拋棄以一黨治國的思想；

（三）要決定革新的國是。

陳先生痛斥武力政治的罪惡，以爲不廢除武力政治，「不但共和是個虛名，就是復辟也沒有辦法。」（二頁）要想「政象淸甯，」必須排斥武力政治，無論北洋派或西南派，都要把「有用的武力，用着對外，不許用着對內」（二頁。）陳先生又痛斥以一派勢力統一中國的「迷夢，」以爲這種迷夢不打破，大家「互想統一，互奪政權，爭奪不休，必

至外國人來統一而後已。」（二頁）因此他就主張「北洋國民進步三黨平分政權」一的一辦法，」又贊成「一黨組織內閣」的「夢想」（二頁）陳先生更痛罵大權政治，痛罵天神，痛罵聖王，痛罵神權君權，而要求「改用立憲共和制度，」要求「尊重民權，法治，平等的精神。」

反對軍閥政治的「武力政策，」提倡「立憲共和制度，」主張「北洋國民進步三黨平分政權，」當然這是民主政治的很具體很大胆的主張了。這些文章，都是民國四年至民國七年間寫的。在這幾年中，袁世凱壓迫國民黨，解散國會，修改憲法，稱帝復辟；段祺瑞解散國會，張勳復辟；南北政權分裂，南北保守勢力互相勾結；督軍政治，正是這時代的特點。陳先生在那時候，排斥以武力統一中國的迷夢，鼓吹民主共和制，鼓吹幾個代表民意的政黨干預政治，不但可見他的政論更具體，更明確，而且也可見他的論調，是對着時勢而發的。

不過陳先生對於政治理論的瞭解，還很膚淺，很抽象，很空洞。譬如他在袁世凱的復

活〉（二卷四號）中，認爲袁世凱「廢共和復帝制，」只是「惡果，」並不是「惡因；」只是枝葉的罪惡，不是根本的罪惡，是對的。因爲袁世凱的帝制思想和行動是有社會的根源的。說到這一點，陳先生的片面觀察，就完全表露了。他說：

「若夫別尊卑，重階級，主張人治，反對民權之學說，實爲製造專制帝王之根本惡因。吾國思想界不將此根本惡因剷除淨盡，則有因必有果，無數廢共和復帝制之袁世凱，當然接踵應運而生，毫不足怪。」（一頁）

他原來是說帝制思想是復辟的根本惡因。在另一地方，他又用別一形式再提起這個問題。他相信共和國體并不安穩而有可能變動，因爲此時我們中國多數國民口裏雖然是不反對共和，腦子裏實在裝滿了帝制時代的思想。歐美社會國家的文明制度，連影兒都沒有。要共和制度安穩，就先要剷除舊思想，說：「如今要鞏固共和非先將國民腦子裏所有反對共和的舊思想一一洗刷乾淨不可。」（二頁）他特地用〈舊思想與國體問題〉這個題目，來發揮這種議論。總之，他覺得舊思想與共和制是萬萬不能調和，彼此絕不

能並立；要鞏固共和政體，就要完全洗刷舊倫理舊文學。

這兩段話代表論理的兩面：舊思想是帝制的根本惡因，要反對帝制，贊成共和，必先掃除舊觀念舊倫理。在今日中國之政治問題（五卷一號）中，也有這樣的話：

「目下一切政治的不良現象，追本求源都是『武人不守法律』爲惡因中之根本惡因。」（一頁）

陳先生的意見是：以思想、以法律，來解釋政治問題：中國政象不良，共和制度不穩，因爲中國有舊思想，中國法律不能行使職權。如果有人不相信，提出反問：爲什麼平等博愛自由的中華民國，還[illegible]專制觀念？爲什麼軍閥在國土裏能夠無所顧忌，無所不爲？這能不能怪中國人的頭腦，令舊派抱着國粹國情，不肯接受文明制度？能不能怪中國軍人不好，一有權在手，就一[illegible]呢？不能的，這問題應該追尋到最深處。第一、在反正時代，民主要素未能結合資產階級，未能發揮各集團的力量，因此，也不能推動革命到理想的境域去。反之，落後的分子、大官僚、大地主，以至北方落後市民及其黨派，以中國經濟

的落後性爲他們的活動地盤。封建王朝雖然倒了，但相繼而起的督軍政治，本質上與滿清政治並沒有差別。因此，封建觀念也因此保留下去。封建經濟留存，封建勢力復活，是民國反正以後督軍政治復辟等現象的根基，其他都是枝葉的罪惡。

那時離經叛道的思想家，不單追求着民主制度，並且也憧憬着社會主義。陳仲甫先生很諒解民主運動雖已打破了歐洲舊社會制度，使人人平等，但平等並非完全實現，私有制度仍然存在，所謂平等，只是法律上的平等。而且「自由競爭人權之說與機械資本之用廣，」結果遺害更大，於是由「政治之不平等一變而爲社會之不平等。」這是近代文明的「缺點」。要去此不平等，應實行社會主義。

「近世文明之發生也，歐羅巴舊社會之制度，破壞無餘，所存者，私有財產耳。此制度雖傳之自古，自由競爭之說與機械資本之用廣，而害遂演而日深。政治之不平等，一變而爲社會之不平等，君主貴族之壓制，一變而爲資本家之壓制。此近世文明之缺點，無容諱言者也。欲去此不平等與壓制，繼政治革命，而謀社會革命者，社會主義是也。」（一卷一

號法蘭西人與近世文明二頁）

但是陳先生以爲社會革命雖已搖動着歐洲社會，但財產制度不會「遽廢，」最合時宜却是「保護工人限制兼併」的「社會政策。」這種議論，在俄羅斯革命與我國民之覺悟（二卷二號）中，可以看出來。他所瞭解的十月事變，只是反君主主義，反侵略主義的事變。

「俄羅斯之革命，非徒革俄國皇室之命，乃以革世界君主主義，侵略主義之命也。」（二頁）

十月事變，不僅是反君主反侵略的運動，也不僅是民主主義，人道主義的運動。這些都是枝葉的看法，它的根本任務，在於社會變革。即是陳先生所說：取消社會上的不平等。陳先生以不能「遽廢」「不能「遽行」的制度，不料在發表文章的後三年，舊的忽而「遽廢，」新的忽然「遽行」的了。

對於這個新問題，李守常先生的觀察，算最有見地。

當民國七年底全世界慶祝聯軍勝利的時候，李先生却大聲高呼：「這回戰勝的，不是聯合國的武力，是世界人類的新精神。不是那一國的軍閥或資本家的政府，是全世界的庶民。」（庶民的勝利五卷五號四三六頁）因此，這回戰爭，有兩個結果，一是政治的結果，二是社會的結果。政治的結果，是「大……主義（卽軍國主義）失敗，民主主義戰勝。」（四三六頁）社會的結果是「資本主義失敗，勞工主義戰勝。」（四三七頁）民主主義勞工主義勝利就是「庶民的勝利。」將來的「世界」是一個「大工廠，」「有工大家做，有飯大家吃。」在Bolshevism的勝利裏，他又歌頌十月事變，認「十月」爲「廿世紀世界人類人人心中共同覺悟的新精神。」（五卷五號四四八頁）裏面有一段話，描寫庶人的力量，預測世界的動向，可以暗示這位政論家，對於社會改革的寄意。

「廿世紀的庶民運動，是合世界人類爲一大羣衆。這大羣衆裏邊的每一個人、一部分人的暗示模仿，集中而成一種偉大不可抗的社會力。這種世界的社會力，在人間一有動盪，世界各處都有風靡潮湧山鳴谷應的樣子。在這世界的庶民運動的中間，歷史上殘

餘的東西什麽皇帝咧、貴族咧、軍閥咧、官僚咧、軍國主義咧、資本主義咧，——凡可以障礙這新運動的進路的，必挾雷霆萬鈞的力量摧拉他們。」（四四七頁）

在同期新青年中，陳仲甫先生也寫了一篇文章：克林德碑。陳先生對義和團大加抨擊，毫不客氣。他相信造成義和團或造成「克林德碑」的：一是道教、二是佛教、三是孔教、四是「儒釋道三教合一的中國戲」，五是「守舊黨」。（四五二至五五頁）他只看見了義和團的消極面，而完全忘記了義和團的積極面，忘記了義和團是反帝反封建的庶民運動，只希望我們「向共和的科學的無神的光明道路」走。（四五八頁）但李先生聽了「拆毀克林德碑磚瓦的聲音，」（四四二頁）却想起庶民的勝利，想起十月的勝利，想起庶民有排山倒海的力量，庶民是改造全世界的主力。那時候啓蒙運動家中前進與落伍的界線，是太明顯的了。

三　科學的方法與新世界觀

陳仲甫先生早已聲明他們所擁護的一是德謨克拉西，二是賽因斯。德先生是一個政體，一個政治理想，賽先生是一種方法，一種哲學，一種世界觀。現在來說賽因斯。每論那一種思想，都有它自己的哲學。西洋由希臘的亞里士多德一直到俄國的伊里契，中國由老子一直到康有爲、梁啓超，都有他們的哲學。嚴格說起來，一切哲學只有唯物論和觀念論兩派。在這兩派的一元哲學之間，還有中間哲學派別，或者承認兩種基本原理，或偏於某一方面，那是二元論。五四的啓蒙運動家，人人都想做到一個唯物論者，但不幸他們的哲學始終是二元論。陳仲甫、胡適之、丁文江、吳稚暉，都是二元論者。例外的只有一個李守常先生，大體上是新唯物論的代表。

陳仲甫在他的著作中，最先觸到哲學問題的是今日之教育方針（一卷二號）。這篇文章指出現實主義是教育方針之一。所謂現實主義是：「個人之於世界，猶細胞之於人身，新陳代謝，死生相續，理無可逃。惟物質遺之子孫……精神傳之歷史……個體之生命無連續，全體之生命無斷滅。以瞭解生死故，既不厭生，復不畏死。知吾身現實之生存，爲

人類永久生命可貴之一隙，非常非暫，益非幻非空。現實世界之內有事功，現實世界之外無希望，唯有尊現實也，則人治興焉，迷信斬焉。」（三頁）陳先生提出個人與世界的交互關係，是正確的但一提到認識問題，却又表示他自己是一個相對論者，主觀觀念論者。他說：「官能妄覺，現象無常；」又說：「覺官有妄，而物體自眞，現象無常，而質質常住。」（三頁）這就是二元論。說「物體自眞」的時候，是唯物論，說「官能妄覺」的時候，却是觀念論。然而「現象」和「物體」雖然是兩件事：一是人對外界的認識，一是外界，一是思惟，一是存在。但那兩者並不是絕對對立的。如果截然把它們分開了，這不是唯物論，而是「不可知論」了。

陳先生與有鬼論者易乙玄辯論有鬼無鬼的時候，大致可說是一個無鬼論者。他聲明了「吾人感覺所及之物，今日科學，略可解釋。」（有鬼論質疑，四卷五號四〇八頁）承認認識是起於感覺，承認客觀的存在，那是可知論者、唯物論者。不幸在陳先生再申論「質疑」的時候，忽而又說：「既云鬼形鬼聲可訴諸感官，則無論眞幻，均屬感覺以內之

事。」外界的「眞幻，」都「屬於感覺以內之事，」不是主觀觀念論者是什麽。

對於舊禮敎的評判，對於個人主義的評價，對於政治運動的認識，陳先生都不免是一個二元論者。由陳先生正式投身於政治活動起，至他頹唐了爲止，七八年間，他始終站在思想界的前頭，一言一語，都有極大的影響力。在大革命時代，他所作的政論，仔細攷察起來，不只可以看出了陳先生的哲學方法，並且可以尋着了等候主義的政治方法。這點暫時沒有細說的可能。在民國十二年陳先生替科學與人生觀作序的時候，他是新唯物論者的代表。對張君勱、梁啓超、范壽康、任叔永、丁文江的批評，特別對胡適之的二元論的駁斥，可算代表當時最高的哲學水準。但在這篇序文中，也脫不了二元論的殘餘。他說：「自然科學已經說明了自然界許多現象，這是我們不能否認的；社會科學已說明了人類社會的許多現象，這也是我們不能夠否認的。」（陳序三頁）說科學只能說明現象，而不說科學也可能說明現象的本質，明明白白又是一個「不可知論者」的公開狀。

胡適之是五四時代啓蒙運動的副將，在哲學上他是一個實驗主義者。實驗主義是

什麽？這是「尊重事實尊重證據」的「態度」，是一種實證的精神。即皮耳士所說：「科學試驗室的態度」，也即是赫胥黎的名句：「拿證據來」的意思。要尊重事實，要尊重證據，是有經驗唯物論的精神的。可是，胡先生以它爲出發點，却只承認「一切學說理想都當作待證的假設。」（介紹我自己的思想）只承認：「科學律例，不過是一些最適用的假設，不過是現在公認爲解釋自然現象最方便的假設。」（實驗主義引論六卷四號三四二頁）只承認：「律例不過是人造的假設，用來解釋事物現象：解釋得滿人意，就是眞的，解釋不滿人意，便不是眞的，便該尋別種假設來代他了。」（三四三頁）說得最明顯的莫如這一句：「一切『眞理』都是應用的假設。」（三四四頁）這就是胡適之的實驗主義。

總之，一切眞理都只是假設。在這點上，胡適之成了一個相對主義者。其實假設不過是認識的一個過程，到了這個過程，人們的認識不會止步，還要通過實驗、實踐，對假設加以補充、修正、訂正，建立了某種法則。公社是向着奴隸制崩潰的；不自由社會的歷史，是社

會對抗的歷史；那是歷史科學的眞理，再不是什麼假設的了。地球是圓的，地球是繞日運行，不是日繞地球運行；這是自然科學的眞理，也不是什麼假設的了。人類的實驗，實驗的第一步是發現許多假設，第二步是選定最適用的假設，第三步再通過實驗、實踐，使假設變了眞理。實踐是眞理的基準，實踐使人們提出假設，證實假設，建立眞理。所以認識不是相對的，而是積集無數相對眞理，以接近絕對眞理。胡先生既然把眞理看作主觀的、任意的，不把它當作客觀的反映，也就不能不說：「眞理不過是對付環境的一種工具。」（三四五頁）

「我們現在且莫問那絕對究竟的眞理，只須問我們在這個時候，遇着這個境地，應該怎樣對付他：這種對付這個境地的方法，便是「這個眞理。」……因爲這個眞理，是對付這個境地的方法，所以他若不能對付，便不是眞理；他若能對付，便是眞理：所以說他是可以證實的。」（六卷四號三五四頁）

這個意思，是等於杜威的「哲學基本概念：」「知識思想是人生應付環境的工具。」

眞理、知識、思想，是應付或改造環境，支配或控制世界的工具。問題的提起是對的。可是眞理能夠對付環境，它必定是客觀的實在。但實驗主義者的看法剛相反，他們相信對人適用的才算眞理，不適用的就不算眞理了。我們固可以說，眞理的客觀性，和認識的主觀性是統一的。即是說，認識眞理的是人類；但人類不是超時間超空間的怪物。最高天才的學者，也不能站在社會之外，必屬於某集團的一員，那集團的利害決定了他的立場。要是這集團不落伍，只知向前，不知退後，他們一定關心着客觀的眞理。所以認識的客觀性，同時又包含着黨派性。但胡先生却把事實顚倒過來，以爲適用的才算眞理，不適用的就不算眞理；又把一個抽象的『人』的概念，來抹煞了黨派的意義，這是主觀觀念論者。實驗主義者說：有用的就是正確的；我們說：因爲知識正確，知識才有用處。

因爲胡適之把眞理的客觀性取消了，所以永遠不敢正視現實。他們只承認「一點一滴的不斷的改進；——一點一滴的解放；——「一點一滴的改造；」成了一個「一點一滴論者。」

「文明不是籠統造成的，是一點一滴造成的。進化不是一晚上籠統進化的，是一點一滴的進化的。」（介紹我自己的思想）

民國十二年科學與人生觀的論戰，其意義僅亞於民國十七年以後中國社會史的論戰。在這一次論戰中，最可誇耀的是丁文江和吳稚暉。丁先生是一個反玄學的開路先鋒，吳老先生卻是一員「押陣老將。」丁先生首先揮手痛打張君勱，吳稚輝卻打了最後的一場。

可是丁先生雖然以打玄學鬼爲己任，但他的哲學，與張君勱的玄學，並沒有根本的不同。不同的只是丁文江的哲學夾雜了許多科學的名詞，而張君勱的玄學，只排列了許多「玄之又玄的」詞句罷了。張先生以爲人生觀是主觀的，直覺的，綜合的，自由意志的，單一性的，所以人們都叫他做主觀觀念論者。丁文江也認爲：

「我們之所謂物質，大多數是許多記存的覺官感觸，加了一點直接覺官感觸。假如我們的覺官的組織是另外一個樣子的，我們所謂物質一定也隨之而變——譬如色盲

的人眼睛裏頭薔薇是綠的。」（科學與人生觀，科學與玄學七頁）

又說：

「我們所曉得的物質，本不過是心理上的覺官感觸，由知覺而成概念，由概念而生推論。科學所研究的不外乎這種概念同推論，有什麽精神科學，物質科學的分別？」（九至十頁）

這是說，感覺決定物質，科學所研究的是這種感覺所生的概念和推論。這種哲學的開山祖，是巴克列的唯我論，馬哈的要素論，波格達諾夫的經驗一元論，丁文江的科學，只不過是這種哲學的變種而已。

胡適是極稱讚吳稚暉的「一個新信仰的宇宙觀及人生觀」的。吳稚暉的人生觀、宇宙觀就是梁任公所明白攻擊的「純物質的純機械的人生觀」也是張君勱所攻擊的「機械主義。」關於這篇力作的意義，借胡適的話是：「他一筆勾銷了上帝，抹煞了靈魂，戳穿了『人爲萬物之靈』的玄秘。」（胡序二〇頁）又說：「從此以後，科學與人生

觀的戰線上的押陣老將吳老先生，要倒轉來做先鋒了！」（二一頁）雖然如此，吳稚暉的哲學雖最富於唯物論的精神，可是他的觀點，依然也不徹底。對於宇宙的生成，他的說法跡近神話；又說世界先有意志才起變動；又以爲有感覺的才是物，不能感覺的不是物；又不能根本解決思惟與存在的問題；這些都是極大的缺陷。

五四啓蒙人物的哲學，是非常狹隘的。只有李守常的哲學思想，在五四啓蒙運動者中，才算傑出。他一出發就有過人的見識。在胡適大談「多研究些問題」的時候，李先生已提出了相反的見解，認爲研究問題不能離開方法，缺了主義。在大戰和平了結，人們張燈結采慶祝「人道主義」勝利的時候，他却說聯軍的勝利是「庶民的勝利。」

他的三篇哲學著作，青春（二卷一號）與今（四卷四號）兩篇是五四時代關於動的邏輯的代表作；由經濟上解釋中國近代思想變動的原因（七卷二號）一篇，是中國人最先以唯物眼光，來考察思想史的嘗試。他說青春是「無盡」「無初無終」「無限無極」「無方無體」是「生死、盛衰、陰陽、否泰、剝復、屈信、消長、盈虛、吉凶、禍福、青春、白

首、健壯、頹老」的「輪迴反復，」「連續流轉。」這意思，第一指出宇宙在空間上是無窮大，在時間上是無窮長，是無邊無際，無始無終。第二指出，宇宙的運動是由於矛盾的對抗，宇宙的運動，造成了無盡的青春。

「其變者青春之進程，其不變者無盡之青春也。其異者青春的進程，其同者無盡之青春也。其易者青春之進程，其周者無盡之青春也。其有者青春之進程，其無者無盡之青春也。其相對者青春之進程，其絕對者無盡之青春也。其色者差別者，青春之進程，其空者平等者，無盡之青春也。」（三頁）

憑着這個哲學觀念，對於中國，應該澈底反省，不應保守着舊的中國，而應創造新的中國。

「吾族青年所當信誓旦旦，以昭示於世者，不在齦齦辯證白首中國之不死，乃在汲汲孕育青春中國之再生；吾族今後之能否立足於世界，不在白首中國之苟延殘喘，而在青春中國之投胎復活。」（六至七頁）

這個動的無始無終的青春觀念，又生出一個戰鬥的人生觀。世界既是動的，又是無始無終的，我們也只有依着這個大自然的法則向前進，使今日的我，揚棄了昨日的我，使明日的我，揚棄了今日的我。揚棄是無窮，前進也是無窮。

「總之青年之自覺，一在：衝決過去歷史的網羅，破壞陳腐學說之囹圄，勿令殭尸枯首，束縛現在活潑潑地之我。進而縱現在青春之我，撲殺過去青春之我，促今日青春之我，禪讓明日青春之我。一在：脫絕浮世虛僞之機械生活，以特立獨行之我，立於行健不息之大機軸，袒裼裸裎，去來無罣，全其優美高尚之天。不僅以今日青春之我，追殺今日白首之我，幷宜以今日青春之我，豫殺來日白首之我。此固人生唯一之蘄嚮，青年唯一之責任也矣。」（十一頁）

宇宙是不絕的流轉翻新，社會是不斷的再生復活，人是不停的日新月異，那就是李守常的哲學。

這篇文是民國五年九月發表的。（原稿好像寫自日本）到了民國七年四月，又發

表了一篇今見解是更加精到了。他以爲：「宇宙大化刻刻流轉，絕不停留」(三〇七頁)以爲：「大實在的瀑流，永遠由無始的實在，向無終的實在奔流。吾人的『我』吾人的生命，也永遠合所有生活上的潮流，隨着大實在的奔流，以爲擴大，以爲繼續，以爲進轉，以爲發展。」(三四九頁)

他的哲理中心，是抓住「現在，」因爲現在是過去的產物，現在又產生未來。這個「今」就是承前啓後的鎖鑰。因此他反對人「厭今，」只望着「過去，」或只夢着「未來；」又反對人「樂今，」不思進取。他要人不思復古，不作夢想，而時時刻刻在進取，在創造。

「吾人在世，不可厭『今』而徒回思『過去，』夢想『將來，』以耗誤『現在』的努力；又不可以『今』境自足，毫不拿出『現在』的勢力，謀將來的發展。宜善用『今，』以努力爲『將來』之創造。由『今』所造的功德罪孽，永久不滅。故人生本務，在隨實在之進行，爲後人造功德，供永遠的『我』享受、擴張、傳襲，至無窮極，以達『宇宙卽我，我卽

宇宙』之究竟」（三一〇頁）

由經濟上解釋中國近代思想變動的原因，（七卷二號）恰如題目所示，是以經濟觀點來闡明歷史的。

「孔子主義（就是中國人所謂綱常名教）並不是永久不變的眞理。孔子或其他古人，只是一代哲人，決不是『萬世師表。』他的學說，所以能在中國行了二千多年，全是因爲中國的農業經濟，沒有很大的變動，他的學說，適宜於那經濟狀況的原故。現在經濟上發生了變動，他的學說，就根本動搖，因爲他不能適應中國現代的生活，現代的社會。」（五二頁）

他處處都顧到經濟條件。孔子的哲理，在中國行了二千多年，因爲它與那時中國社會經濟相適應；孔子的學說，目前根本動搖起來因爲它不適應現代中國的物質生活。把這個觀點與吳虞，陳仲甫相比，與吳虞以家族制度來解釋專制主義，陳仲甫以思想問題來解釋歷史，眞不知相隔多少里程。但這篇嘗試，也並不是沒有錯誤。那時李先生仍跳不出

地理唯物論的圈子；他以爲東西社會一以「農業爲本位」一以「工商爲本位」是出於地理環境不同。東方社會，「太陽的恩惠厚，自然的供給豐，」而西洋社會，「太陽的恩惠薄，自然的供給嗇。」這種觀察，是不妥當的。說到古代中國，又以爲「大家族制度」是「中國二千年來社會的基礎構造。」這點好像李先生受了吳虞老先生的影響。不根據生產關係，而以家族制度，爲中國古代社會的基礎，也是不對的。

四　反對禮教與思想解放

反對孔教，反對禮法，反對舊倫理，反對舊宗教，反對迷信，反對盲從；一句話，反對封建思想，也是新文化運動的主要課題之一。無疑的，這個責任又落在那時的先知先覺者陳仲甫、吳虞、魯迅諸先生的身上來了。那三個反對禮教的勁將，代表三種作風。陳仲甫是五四文化運動的主帥，新青年的編者。他以熱烈的感情，雄勁的筆調，卓越的思惟，來抨擊孔教的非人道性，指證孔教不合現代生活。他的議論是富於獨創，富於活氣。吳虞，胡適之先

生叫他做「四川省隻手打倒孔家店的老英雄。」他的文筆很質樸，思想很謹嚴，意志很堅强。他以淵博的知識，嚴肅的理知，平淡的筆法，來描出儒教的虛僞，揭破舊思想的遺毒。魯迅是一個文學家，終生也是一個文學家。他以尖刻、古樸、諷刺的筆調，眞實地、形象地、具體地控告吃人的禮敎，控告虛僞的道德，控告惑人的傳統。他的隨感錄寫得最有力、最深刻、最精采。阿Q正傳發表之後，魯迅的創作，已達到最高峯。十年以來，他的文筆活動，主要是雜感，小品文。這種文體的內容與形式，不但在魯迅的文字活動中，佔最可寶貴的一頁，而且也是中國有小品文字以來最豐富的收獲。但是這種獨特的作風，在五四時代早已露頭角了。

在東西民族根本思想之差異中（一卷四號，）陳先生指出東洋以「家族爲本位」產生四種惡果：一是損壞個人獨立自尊的人格；二是窒礙個人意志的自由；三是剝奪個人在法律上的平等權利；四是養成依賴性，戕賊個人的生產能力。（二頁）

在吾人最後的覺悟中，又宣佈禮敎、名敎、三綱，是「別尊卑明貴賤」的「階（等）

級制度，」所以政治上的共和立憲制與倫理上的綱常階級制，是絕對不相容，存其一必廢其一。（四頁）

有些人說新思潮是洪水猛獸，其實洪水猛獸決不是新思潮而是孔教。陳先生在憲法與孔教（二、三）中說道：

「今效法漢武之術，罷黜百教，獨尊孔氏，則學術思想之專制，其湮塞人智，爲禍之烈，遠在政界帝王之上。」（二頁）

這一層道理，在駁斥康有爲的謬論中，說得更明白。他肯定孔教與帝制是一對難兄難弟，尊孔與擁護共和，是不倫不類的怪論。

「孔教與帝制，有不可離散之因緣。若并此二者而主張之，無論爲禍中國與否，其一貫之精神，固足自成一說。不圖以曾經通電贊成共和之康先生，一面又推尊孔教。既推尊孔教矣，而原書（致總統總理書）中又期以「不與民國相抵觸者，皆照舊奉行。」主張民國之祀孔，不啻主張專制國之祀華盛頓與盧梭，推尊孔教者而計及抵觸民國與否，是

乃自取其說而根本毀之耳」(二卷二號駁康有爲致總統總理書，三至四頁)

他反對孔教不只站在純理論的立場、討論孔教是否爲宗教，討論孔教可否定入憲法。並且以政治效果爲前提，指出孔教是否適宜於「民國教育精神。」陳先生的回答是否定的。

「吾人倘以爲中國之法，孔子之道，足以組織吾之國家，支配吾之社會，使適於今日競爭世界之生存，則不徒共和憲法可廢，凡十餘年來之變法維新，流血革命、設國會、改法律，……及一切新政治新教育，無一非多事，無一非謬誤，應悉廢罷，仍守舊法，以免濫費吾人之財力。萬一不安本分，妄欲建設西洋式之新國家，組織西洋式之新社會，以求適今世之生存，則根本問題，不可不首先輸入西洋式社會國家之基礎，所謂平等人權之新信仰。對於與此新社會新國家新信仰，不可相容的孔教不可不有澈底之覺悟，猛勇之決心，否則不塞不流，不止不行。」(二卷三號憲法與孔教五頁)

吳虞老先生先從忠孝兩字着眼，以孝爲忠的根本，又以家族制度爲專制主義的根

本。

「詳考孔氏之學說，既認孝爲百行之本。故其立教莫不以孝爲起點。所以教字從孝，凡人未仕在家，則以事親爲孝；出仕在朝，則以事君爲孝。能事親事君，乃可謂之爲能立身，然後可以揚名於世。由事父推之事君事長，皆能忠順，則既事揚名，又可保持祿位。」（二卷六號家族制度爲專制主義之根據論一至二頁）

因此他就斷定了家族主義與專制主義，是相輔相成的兩大怪物。

「儒家以孝弟二字爲二千年來專制政治家族制度聯結之根幹，貫澈始終，而不可動搖，使宗法社會牽制軍國（？）社會，不克完全發達，其流毒誠不減於洪水猛獸矣。」（二頁）

自從秦漢罷黜百家，儒教定於一尊以後，人們的思想已失了生氣，失了自由，結果歷史上無議論，也無是非。

「明李卓吾曰：二千年以來無議論，非無議論也，以孔夫子之議論爲議論，此其所以

無議論也。二千年來無是非，非無是非也，以孔夫子之是非爲是非，此其所以無是非也。」（四頁）

在儒家主張階級制度之害（三卷四號）中，又直斥儒家學說，爲階級的學說。「孔氏主尊卑貴賤之階級制度。由天尊地卑，演而爲君尊臣卑，父尊子卑，夫尊婦卑，官尊民卑。尊卑既嚴，貴賤遂別，幾無一事不合有階級之精神意味。」（一頁）

尊卑貴賤的名分定了，尊者就以卑者爲附庸，貴者又以賤者爲魚肉，於是卑者賤者不僅失了人格上的自由，連身體也任從尊者貴者來擺佈。孔教吃人，就從此而生了。

吳先生在吃人與禮教（六卷六號）中說：

「一部歷史裏面，講道德、說仁義的人，時機一到，他就直接間接的都會吃起人來了。就是現代的人，或者也沒有做過吃人的事；但他們想吃人，想咬你幾口出氣的人，總未必打掃得乾乾淨淨。」（五八〇頁）

又說：

「我們中國人最妙是一面會吃人，一面又能夠講禮教。」（五七八頁）

齊侯滿口仁義道德，同時他又是一位吃人肉（自己的兒子）的人。漢高祖一面不忘名教綱常，一面又不怕吃自己的老子。漢臧洪，唐張巡更明目張膽殺妾饗軍。這還不過是有形吃人的極端的例子。說到以禮教爲武器、爲信條、而殺人的，眞是舉不勝舉的事了。

魯迅的筆法，大概青年讀書界都有共通的認識。他的「刺破中國的臉」的小品文，在五四時代，已出人頭地了。他雖然不是理論家、政論者、是文學家現實主義者，但他的文字，也富於理論的內容，政治的價值。

「窮人的孩子，蓬頭垢面的在街上轉，闊人的孩子，妖形妖勢，嬌聲嬌氣的在家裏轉。轉得大了，都昏天黑地的在社會轉，同他們的父親一樣，或者還不如。

「因爲我們中國，所多的是孩子之父；以後是只要「人」之父。」（五卷三號二九一至二頁）

「保存我們的確是第一義。只要問他有無保存我們的力量，不管他是否國粹。」

（五卷五號，五一四頁）

「許多人所怕的是『中國人』這名目要消滅；我所怕的，是中國人要從『世界人』中擠出。」（五一四頁）

「舊賬如何勾消？我說：『完全解放我們的孩子！』」（六卷一號六八頁）

「試看中國的社會裏，喫人、劫掠、殘殺、人身賣買、生殖崇拜、靈學、一夫多妻，凡有所謂國粹，沒一件不與野蠻人的文化（？）恰合，拖大辮，吸鴉片，也正與土人的奇形怪狀的編髮及喫印度麻一樣。至於纏足，更要算在土人的裝飾法中，第一等的發見了。」（六九至七〇頁）

「這樣，才是創作者。——我輩即使才力不及，不能創作，也該學習；即使崇拜的仍是新偶像，也總比中國陳舊的好。與其崇拜孔丘、關羽，還不如崇拜達爾文、易卜生；與其犧牲於瘟將軍、五道神，還不如犧牲於 Apollo。」（六卷二號二一三頁）

「其實世界上沒有這樣如意的事。即使一頭牛，連生命都犧牲了，尚且祀了孔便不

能耕田，吃了肉便不能搾乳。何況一個人，先須自己活着，又要駝了前輩先生活着；活着的時候，又須恭聽前輩先生折衷：早上打拱，晚上握手；上午『聲光化電』下午『子曰詩云』呢？」（二一四頁）

「要想進步，要想太平，總得連根的拔去了『二重思想』因為世界雖然不小，但彷徨的人種，是終竟尋不出位置的。」（六卷三號三二七頁）

「殺了『現在，』也便是殺了『將來』——將來是子孫的時代。」（六卷五號五五〇頁）

「在現存的舊民族中，最合中國式理想的，總要推錫蘭島的 Vedda 族。他們和外界毫無交涉，也不受別民族的影響，還是原始的狀態。眞不愧所謂『羲皇上人！』但聽說他們年年減少，現在快要沒有了，這是件萬分可惜的事。」（六卷五號五五一頁）

「生命不怕死，在死的面前笑着跳着，從死裏向前進。許多人們滅亡了，生命仍然笑着跳着，跨過了滅亡的人們向前進。」（六卷三號，六三〇頁）

我差不多把魯迅在新青年發表的隨感錄的警句，都抄錄了。魯迅曾說他寫文學作品，步調與大家一致，魯迅的話是沒有誇張的。你看他這樣直截地肯定了國粹的無用，揭破了國粹的野蠻性；你看他這樣關切地憂慮着中國的被淘汰，哀悼保守派的沒落；你看他這樣熱烈地崇尚新思潮，反對中庸、調和的習性，你看他這樣深切關懷着未來，愛護着無邪的孩子，追求着新生命——這一切表示這個現實主義的鬥爭者，對於過去現在和未來的根本態度。他要人積極反抗不合理的思想，迎頭趕上現代潮流，創造未來的新天地。「因此他永遠成了叛逆，永遠成了戰士。」

對於在過去一絲一毫也不敢侵犯的教條禮法，施以正面的打擊，這確是五四啓蒙運動家的偉蹟。一班離經叛道的人，萬世不朽、千古留名的，也是因爲他們有這樣勇敢過人的魄力。但五四的反孔運動，還做得不夠澈底，不夠深刻。儒教的遺害，正如錢玄同所說：

「自諸子之學興而後，漢字始爲發揮學術之用。但儒家以外之學，自漢即被黜；二千年來所謂學問、所謂道德、所謂政治、無非推衍孔二先生一家之學說。所謂『四庫全書』

者，除晚周幾部北儒家的學習外，其餘則十分之八，都是敎忠孝之書：「經」不待論；所謂「史」者，不是大民賊的家譜，就是小民賊殺人放火帳簿——如所謂「平定什方略」之類；——「子」「集」的書大多數都是些「王道聖功，」「文以載道」的妄談。還有那十分之二，更荒謬絕倫：說什麽「關帝顯聖」「純陽降壇，」「九天玄女，」「黎山老母」的鬼話；其尤甚者，則有「嬰兒姹女」「丹田泥丸宮」等說，發揮那原始人「生殖器崇拜」的思想。」（中國今後之文字問題，四卷四號，三五一頁）

錢先生的指斥，是痛快極了。陳仲甫的銳進，吳虞的淵博，魯迅的深刻，確已把這充塞了膿血，這殺人放火的史實，罵得狗血淋頭，可惜他們還只作了一個開端。

最可惜的是：他們不了解儒學在二三千年中，能稱孤道寡的歷史根源。漢武罷黜百家，獨尊孔氏，必定儒敎學說，與專制主義封建制，有「膠固而不分析」的關係。這點應作經濟的分析。但五四啓蒙運動者幾幾乎把這一點忘記了。吳虞以「孝」爲「忠」的根幹，以「家族制度」爲「專制主義的根幹，」陳伯達先生說是「天才的見解，」這話也

許不是過獎。因爲在專制主義封建制裏，各自爲政的公社，是社會的單位，家族的家長，與國家的人君，都是支配分子。所以儒者教人對家長要孝，對人君要忠，是有必然的道理在。指出了忠孝的連繫關係，是吳虞先生的功勞，可是，吳先生又說：「夫孝之義不立，則忠之說無所附，家庭之專制既解，君主之壓迫亦散，如造穹窿然，去取主石，則主體墮地。」（家族制度爲專制主義之根據論三頁）又說：「家族制度」與「君主政治」，「相依附而不可離；」於是認爲「政治改革」而「儒教家制度不改革」，必不能得到「眞共和。」這是顚倒的說法，是倫理改革，先於政治改革，跌入唯心史觀的陷阱去了。

這一點陳仲甫先生說得最明白。他說：想「建設」近代國家，「輸入」「平等人權之新信仰，」爲「根本問題。」（憲法與禮教）又說，「如今要鞏固共和，非先將國民腦子裏所有反對共和的舊思想，一一洗刷乾淨不可。」（舊思想與國體問題）要是倫理先於政治，思想先於政制，那裏還有絲毫物觀的成分。

這是一個極大缺點。我想：他們把事實顚倒了，主因由於不瞭解社會構成的意義。陳

先生在孔子之道與現代生活中說：「孔子生長封建時代；所提倡之道德，封建時代之道德也。所垂示之禮教，卽生活狀態，封建時代之禮教，封建時代之生活狀態也。所主張之政治封建時代之政治也。封建時代之道德、禮教、政治、生活，所心營目注，其範圍不越少數君主貴族之權利與名譽，於多數國民之幸福無與焉。」一時代有一時代的生活、思想、道德、和習慣。甲時代的人，不能拿乙時代的生活、思想、道德和習慣，當作天經地義，這當然是反對孔教的有力根據了。可是，陳先生到底不大瞭解社會構成的，不大瞭解所謂生活狀態，是封建生產關係，是封建社會的基礎，竟把禮教當作生活狀態，於是認定社會改革，應從禮教始。

「沒有從揭發儒教的不合理，進而揭發社會基本生活的不合理；沒有對於數千年來廣大善良人民之饑餓、勞碌、悲哀、黑暗的眞實奴隸生活，表示最廣大而深切的同情和仇恨；沒有從這點上來闡發吃人的社會實質；沒有在這點上表示最大的期待；沒有表示願爲這解放而向舊制度拋棄自己的生命；這是五四反禮教運動一般最大的弱點。」—陳

伯達先生的批評是半點也沒有過分的。

五　個人主義與個性解放

記得有人說中世紀的文藝復興，是人的發見的運動，這話很有道理。在封建社會裏，無論是中世紀黑暗時代的歐洲，或是專制主義支配下的中國，都沒有「人」的存在，也沒有「人」的權利。地主諸侯，遊手好閑，無所事事，而農奴整天勞苦，却不得一飽。國家是一個人的國家，千千萬萬的農民，都在這個人的淫威之下呻吟。政治思想都是擁護封建制度的理論。一切思想家都是帝王君侯的御用人。文學藝術，專來表彰封建貴族的寄生生活，平民是不值得文人騷士一顧的。所以封建社會只有帝王貴族官僚和武士，却沒有人。到了資本主義社會，才開始了「人」的解放。當然這種解放是有限度的，可是，在法律上，人人都自由平等，人人都可以參加自由競爭，人人都是社會的單位。文字藝術都是崇尙寫實主義，漸漸也反映着人的生活。所以人的發見，評判的懷疑的精神的鼓吹，是資本

主義勃興期的產物。雖然澈底的個人解放，目前仍不能完成，但比封建社會的個人，確已飛躍了一大步，這不得不說是一種進步的表現。五四時代的先知先覺者，對於人的解放，也認爲是一個重要的課題，那種認識，是有必然的社會根據的。

陳仲甫在敬告青年（創刊號）中，對青年希望六件事：（一）自主的而非奴隸的，（二）進步的而非保守的，（三）進取的而非退隱的，（四）世界的而非鎖國的，（五）實利的而非虛文的，（六）科學的而非想像的，（一至六頁）就是針對着從封建時代薰陶出來的老青年而發的呼聲。他要求中國青年，做一個現代國家的青年。

他又認爲西洋民族是「澈頭澈尾個人主義之民族，」「社會之所嚮往，國家之所求，」都是「擁護個人之自由權利與幸福」都是「謀個性之發展」都是發揮着「純粹個人主義之大精神」（一卷四號，東西民族根本思想之差異一至二頁）

他理想中的中國新青年，生理上不是「白面書生，」而是「壯健活潑，」心理上必須斬盡「做官發財」的「思想，」樹立「眞實新鮮」的「信仰。」所謂新的信仰，是：

「內圖個性之發展，外圖貢獻於人羣。」（二卷一號新青年一至三頁）一個現代青年，必須是「篤行自好之士，爲國家惜名譽，爲國家弭亂源，爲國家增實力。」這是愛國主義，也是個人主義。因此青年必須具備六種做人條件，一曰勤、二曰儉三曰廉、四曰潔、五曰誠、六曰信。（二卷二號我之愛國主義）

有自信力，有進取心，有世界眼光，有科學頭腦的青年，當然不會受「無用的廢物」——偶像所欺騙。新青年應破壞「泥塑木彫的偶像」應破壞宗教迷信，應打破尊君思想，應打破國家觀念。他高呼着：

「破壞！破壞偶像！吾人信仰，當以眞實合理的爲標準；宗教上政治上道德上自古相傳的虛榮，欺人不合理的信仰，都算是偶像，都應破壞！此等虛僞的偶像，倘不破壞，宇宙間實在的眞理和吾人心坎兒裏澈底的信仰，永遠不能合一。」（破壞偶像論五卷二號九一頁。）

這也是要解放青年思想上的束縛，要他們堂堂正正地做一個人的告示。

陳先生指出東西社會對於個人的根本態度，指出中國新青年的標準；新青年應具備些什麽條件。最要緊的是他特別指出人們的認識信仰，應和世界上的客觀眞理互相一致。這是確立新世界觀徹底解放思想的新認識。在這點上，我們不但可以看出陳先生的認識內容，而且也可以看出他的大胆、勇敢、前進。只可惜他只說出個人的解放，個人主義是這樣那樣，並不指出市民社會的個人解放的狹隘性，尋求徹底解放的先决條件。市民社會，在法律上是擁護個人權利，但也只限於法律上，只限於少數人在法律上才能享受此種權利。市民社會，敎人獨立自主，敎人進取，敎人有世界的眼光，敎人有精密的頭腦，敎人講求實際，也不能超過現實環境的限度。市民社會要康健活潑的青年，不外是爲着利潤的再生產，能夠順暢地運行。所謂勤儉廉潔誠信，也只是市民社會片面道德，不一定對多數人都有好處。中國人不勤——四體不動；不儉——貪食漁色；不廉——怕死愛錢；不潔——身心汚穢；不誠——虛僞逢迎；不信——欺詐抵賴：那是有社會的根據。想斬斷這些惡德，必先要斬斷產生這種惡德的社會關係。

對於個人的解放，發揮得更具體更透徹的是胡適之先生。他在易卜生主義（四卷六號）裏，借着易卜生的思想，來發揮他的個人主義。他說「易卜生的文學，易卜生的人生觀，只是一個寫實主義；」又說：「易卜生的長處，只在他肯說老實話，只在他能把社會種種腐敗齷齪的實在生活寫出來叫大家仔細看。」（四九〇頁）因爲他肯寫實肯說老實話，於是發見了男人是「自私自利，」當女人是「小寶貝；」發見了女人原來是一個奴隸，「他自己不用思想，丈夫會替他思想；」（見娜拉四九一頁）又發見了「妻子對丈夫，什麼都可以犧牲；丈夫對妻子，是犯不着犧牲什麼的。」（見羣鬼四九一頁）

易卜生又反對社會的三大勢力：法律、宗教、道德。因爲法律不入情不入理，因爲宗教是毫無生氣的儀節信條，道德是虛僞欺騙。

易卜生肯定了社會是「用强力摧折了個人的個性（Individuality），壓制個人自由獨立的精神。」（四九七頁）社會的棟樑中的褒匿，犯了奸罪，又誣賴他兄弟受這個惡名，但人人却稱他爲「全民的模範」「社會的棟樑。」國民的公敵裏的斯鐸曼醫生，

發現本地浴池裏有傳染病的微生物，要求改造浴池水管，可是改造浴池要花錢又要閉歇浴池，影響商務，所以本地出死力反對他，罵他爲「搗亂分子」罵他爲「國民的公敵。」他總覺得「多數黨總是錯的，少數黨總是不錯的。」（四九九頁）易卜生的人生觀是「個人須要充分發達自己的才性，須要充分發展自己的個性。」（五〇二頁）

總之「社會最大的罪惡莫過於摧折個人的個性，不使他自由發展。」（五〇四頁）

——這是易卜生主義，也就是胡適之主義。

胡先生在貞操問題（五卷一號）中，又反對片面的貞操，以爲「貞操不是個人的事，乃是人對人的事，不是一方面的事，乃是雙方面的事。」（七頁）他痛斥封建道德是全無心肝的「荒謬」的「迷信。」（六頁）他要請周婆制禮，來補救「周公制禮」的「不平等。」又說：「男子嫖妓，與婦人偷漢，犯的是同等的罪惡；老爺納妾與太太偷人，犯的是同等的罪惡。」（七頁）這不消說也是鼓吹發展個性的警句了。

胡先生希望中國新女性要學習美國女子的人生觀，「超於賢母良妻的人生觀。」

（美國的婦人，五卷三號，二一三頁）這種人生觀只是一種自立的精神，與倚賴性是相反的。要是這種自立的風氣普遍起來，人人都自立，社會就得救了。

「將來這種自立的風氣，像那種傳染鼠疫的微生物一般，越傳越遠，漸漸造成無數『自立』的男女，人人都覺得自己是堂堂地一個『人』，有該盡的義務，有可做的事業。有了這些自立的男女，自然產生良善的社會。良善的社會，決不是如今這些互相倚賴，不能『自立』的男女所能造成的。所以我所說那種『自立』的精神，初看去似乎是完全極端的個人主義，其實是良善社會不可少的條件。（二二三至二二四頁）

胡先生對於個人主義的見解，說得再明白也沒有了。不過問題並不在這點上。個人的個性，應不應盡情發揮，那是不成問題的。問題只在什麼社會才不摧殘個人才性，才使天才自由發展。胡先生以爲發展個性，必須有兩條件：第一須使個人有自由意志；第二須使個人「擔干係，負責任。」（四卷六號五〇四頁）要是這樣說，其實未曾說明過什麼。胡先生常常要人做事先問：『爲什麼。』用自由意志，擔負責任，來說明個性的發展，那是

用甲說明甲，用「想吃東西來說明肚子餓，」這是「室以爲室樂以爲樂」的道理不足取的。社會倘不發展個性，倘不使人人各盡其才，就非對這束縛人的才能的社會採着不妥協的態度不可。

美國女子有二種特別的精神，——「自由獨立。」但依胡先生看來，「這種精神的養成，全靠教育。」這話也只說了一半。爲什麼中國古代傳下來的心理或教育，要鼓吹男子治外女子治內，而美國的女子，却絕對不承認有外子內子的區別呢？那點決不能求於教育本身。同是一教育，何以甲地是這樣，而乙地是那樣！我們應進入問題的更深處，找着規定各種教育精神的社會制度。

當然理想的社會，不是奴才所結成，良善社會，必須有自立的個人。這句話用以說明人與羣的相互關係，是對的，可是，說到他們的主客關係，那是以社會爲主，以個人爲客。健全的社會，必產生健全的個人，而健全的個人，又可推動社會的向前發展。要不然，把天才個性，看作無主無腦，把天才看作怪傑的行動，那是「唯人史觀」而不是唯物史觀。近年

來胡先生對救國與讀書問題，弄得一團糟似的，也是由於對個人與社會的關係認識不明確的緣故。

六　文學革命運動與社會運動

文學革命的急先鋒是胡適之先生。他十六歲時已開始做白話文字，開始對舊文學不滿。民國反正前二年，往美國留學，在美綺色佳住了五年，受西洋文學的影響，又試驗作新詩。民國四年八月，他主張改良文言，還不會主張用白話代文言。九月，因爲梅覲莊進哈佛大學，他自己要進哥倫比亞大學，作詩送覲莊，其中有主張文學革命詩句，引起任叔永做了一首遊戲詩答他。他依韻和了一首，其中有「作詩如作文」一句，惹起了梅任的反對，於是他就寫了一篇文學革命宣言書——誓詩。（五年四月）後來又因爲批評叔永同時用死字活字作詩，又激怒了梅覲莊。梅覲莊說「小說詞句固可用白話，詩文則不可。」叔永說：「白話有白話用處（如作小說演講等，）然而不用之於詩。」（七月）正因爲

有許多人的反對，他更加興奮，更加起勁，開始嘗試以俗字俗話寫詩作文了。他宣言不做文言詩詞（七月廿六日），把詩集定名爲嘗試集。

素來穩重，素來膺服實驗主義的胡先生，到此才決絕地和文言分手，堅決地主張文學革命。他相信只有合乎口語的文字，才能充分地表情達意。他在五年九月十九日寫信給朱經農，提出新文學的八個「要點。」這八條就是文學改良芻議的骨幹。這篇文章是民國六年一月發表的，載新青年二卷五期；那八條就是有名的「八不主義：」

一曰：須言之有物；

二曰：不摹倣古人；

三曰：須講求文法；

四曰：不作無病之呻吟；

五曰：務去爛調，套語；

六曰：不用典；

七日不講對仗；

八日不避俗字俗話。

那時他還在美國。歸國以後，對於文學革命的見解，更加具體化了。所以過了一年又四月，再發表建設的文學革命論（四卷四號）把八不主義改了「肯定的口氣」而總括作四條。

（一）要有話說，方才說話。

（二）有什麼話，說什麼話，話怎樣說，就怎樣說。

（三）要說我自己的話，別說別人的話。

（四）是什麼時代的人，說什麼時代的話。

胡先生認爲「舊文學」和「死文學，」已沒有「破壞的價值」（二八九頁），有了「眞文學」和「活文學，」牠自然就會「消滅」了。所以他的「建設的新文學論，」是從建設這方面「用力，」要在幾十年之中，爲中國創造出一種「新中國的活文學，」

即是創造一種「國語的文學，文學的國語。」（二八九至二九一頁）他以爲一切言語文字，在於「表情達意，」（二九二頁）所謂達意；就是發表思想，具體地或抽象地；所謂表情，就是表達感情，具體地或抽象地。

他又認爲，創造新文學，有三個步驟：一是工具，就是白話文字；二是方法，方法分三項：（一）收集材料：推廣文字的範圍；注意實地觀察和經驗；運用周密的思想。（二）講求結構：如何剪裁，如何布局。（三）描寫：寫人、寫景、寫事、寫情的方法。三是創造。他說現在儘可不必空談創作方法。

胡先生的文學改良芻議發表之後，不上一個月，陳仲甫先生又發表「文學革命論，」他的主張，比胡先生更堅決，立場也比胡先生更澈底。胡適當時只承認文學革命是討論與嘗試時期。

「此事之是非，非一朝一夕所能定，亦非一二人所能定，甚願國中人士能平心靜氣與吾輩同力研究此問題，討論旣熟，是非自明。吾輩已張革命之旗，雖不容退縮，然亦不致

以吾輩主張爲必是，而不容他人之匡正也，」(六年四月)

但陳先生却勇往直前，不顧一切。

「鄙意容納異議，自由討論，固爲學術發達之原則；獨至改良中國文學，當以白話文學爲正宗之說，其是非甚明，必不容反對者有討論之餘地；必以吾輩所主張者爲絕對之是，而不容他人之匡正也。」

胡適之對於創造新文學，只提出如何磨鍊工具，如何收集材料，如何講求結構，如何描寫的方法。這些只是作文方法，只是文章作法，不是創作方法。一提到創作方法，胡先生還說，我們「不配開口，」但陳先生却說：

「余甘冒全國學究之敵，高揭文學革命運動大旗，以爲吾友作聲援，旗上大書特書吾革命軍三大主義，曰：推倒雕刻的，阿諛的貴族文學，建設平易的，抒情的國民文學；曰：推倒陳腐的，鋪張的古典文學，建設新鮮的，立誠的寫實文學；曰：推倒迂晦的艱澀的山林文學，建設明瞭的通俗的社會文學。」(二頁)

胡先生只提倡文字本身的改革，文章的作法；陳先生卻進一步提出推倒貴族、古典、山林文學，建設國民、寫實、社會文學。不只從文字改革入手，不只從文章的作法入手，更積極提出新型文學，提倡新的創作方法了。

對於創作方法問題，我覺得陳先生的意見很籠統，周作人先生的「人的文學」是最透徹的了。

周先生以爲人人應有「人的理想生活」。人的理想生活，第一是「物質生活：」「各盡人力所及，取人事所需。」（五七七頁）第二是「道德生活：」「以愛智信勇四事爲基本道德；革除一切人道以下或人力以上的因襲的禮法，使人能享自由眞實的幸福生活。」（五七八頁）他的「人的文學，」可以說就是「人道主義的文學，」也就是「個人主義的人間文學；」（五七八頁）或是說：「用人道主義爲本，對於人生諸問題，加以研究記錄的文學，便謂之人的文學。」說到男女關係，應該承認「男女兩本位的平等，」承認「靈肉二重的一致。」說到親子關係，父母不能「將子女當作所有品，像牛馬

一般養育。」這是說要重新估定男女關係，親子關係，要解放人的個性，要解放人的束縛。有了這個新的規定，陳先生所提出的國民文學，寫實文學，社會文學，就有充分的內容了。

如果說陳周兩先生建立了文學理論的基礎，又不得不說魯迅先生在創作上建立了新文學的基礎。他在新青年所發表的狂人日記（四卷五期）孔乙己，（六卷四期）藥（六卷五期）都是反對愚蒙，反對禮教，提倡個性，提倡寫實的第一流作品。作者在狂人日記裏，借着「狂人」的嘴說出了社會的黑幕。

「我翻開歷史一查，這歷史沒有年代，歪歪斜斜的每頁上都寫着『仁義道德』幾個字。我橫竪睡不着，仔細的看了半夜，總從字縫裏看出來，滿本還寫着兩個字是『吃人！』」（四一六——七頁）

孔乙己是描寫一個考試不中的窮書生的悲慘生活。「他對人說話，總是滿口之乎者也，教人半懂半不懂的。」所以在咸亨酒店喝酒的人個個都奚落他，「看着他笑，」連店裏的小伙計也看不起他。他「沒有進學，」又「不會營生。」只好偷人家的東西吃，被

人书着打，打折了腿，終而悲慘地死了。這篇小說，的確把窮書生的可憐相完全刻畫了出來。

魯迅的小說，每篇都有社會的意義，每篇都寫得很精采。到他發表了阿Q正傳，他的創作活動，達到了最高峯。阿Q正傳創造了一種典型，就是精神勝利者。這可說是中國的國粹，中國國民普通的惡根性。

魯迅曾對我們說：

「我做小說，是開手於一九一八年新青年上提倡『文學革命』的時候的。這一種運動，現在固然成爲文學史的陳跡了，但在那時，却無疑地是一個革命的運動。我的作品在新青年上，步調和大家大概是一致的，所以，我想：這些確可以算作那時的『革命文學。』」

第五章　新社會科學運動

一　啓蒙運動的第一次否定

五四啓蒙運動，可以說是始於新青年的初刊，而終於科學與人生觀的論戰。新青年是民國四年（一九一五年）發刊的，人生觀的論戰，是結束於民國十二年底。這個時期，只不過八九年，但在中國思想界中，已種下了無數的革命的種子。人家幾十年，一世紀，甚至一二世紀才經歷的思想過程，我們僅僅在十年之中已完成了。當然發育的時間長些，準備的日子多些，發展狀態自然也很正常。不然，路跑得過快，時間用得過短，不免要患着早熟病。可是中國社會的變態發展，使思想不能像歐美一樣在溫室裏逍遙自在的發育起來。所謂少年老成四個字，大抵可以形容一切。可是無論中國新思想新文化，是如何早熟，膚淺，但它在社會政治運動中，確已發揮了它固有的任務。

在這八九年之中，我們鼓吹過民治主義，提倡過科學方法論，宣揚過個人主義，批評過儒學名教，鼓動過文學革命。我並不是說對於西洋文化的研究輸入，對於東方文化的評判整理，已做得痛快淋漓。並不是如此。民主主義的確是進步思想，嶄新的政體，可惜各政論家只把西洋的民治主義，原樣的搬過來。科學方法論中，實驗主義、二元論，是居着指揮的地位。雖然新方法論是出場了，可惜只限於初級原理的說明。用方法論來分析現代中國社會的現象，那還有待於將來的努力。個人主義是不澈底的個性解放。當然解放了青年的頭腦，敎他們怎樣懷疑，怎樣獨立，敎他們怎樣堂堂正正地做一個人，那點誰也不敢抹煞它的意義。可是個人的解放，不能單求於個人本身，最緊要的是社會環境是否眞解放個人，是否不摧殘個性。然而當時啓蒙運動者，只求個性的解放，而不求社會的解放。對於儒學孔敎，人們大半取着一種排斥、嬉笑怒駡的態度。過去人們把綱常捧到天上去，如今人們却把它駡得狗血淋頭，一文不值。痛快的確是痛快了，乾脆也的確是乾脆了，但可惜缺了歷史主義的評判，依然不能搖動着儒學的根底。所以五四時代的反孔敎運動，

只使人憎惡孔教，但却未曾澈底評判了孔教。文學革命，打倒文言文，提倡語體文，在表情達意的意義上也沒有人敢否認它的價值。幾幾乎也可以說，沒有別的新改革，可以同他比擬。可是方塊字依然不是文化大衆化的工具。解放了文言的束縛，使筆頭語與口頭語更接近，可說只是文學改革的第一步。

五四運動的價值，平心靜氣地說來，還很有限度，可是對於民主主義的提倡，對於哲學方法論的介紹，對於懷疑精神的培養，對於獨斷盲從的反對，對於文學的改革的確使人對世界、對社會、對自己，都抱着重新估定它的價值的眼光，使人們在政治上，社會思想上，都要求解放要求改造。並且思想上的變革，只不過是社會經濟轉變的反映。民國四年新青年發刊的時候，剛在大戰開始的後一年，民國十年新青年休版的時候，又是凡爾賽會議的後三年，華盛頓會議的同一年。人生觀的論戰，終結於民國十三年，那年是戰後資本主義總危機第一期的末年。我不敢說這些有什麼因果的關係，可是五四啓蒙運動，却在世界大戰之中，以至戰爭完結後的最初幾年，那點是不應放過的。在這十年之中，西方

資本勢力已無法光顧東方市場，中國新興資本勢力也在那十年中興旺起來。更值得注意的是中國生產分子，以更快速的速度，成長起來。一九一九年以後新青年思想運動的新方向，以至後來新青年的蛻變，可說是這一社會關係在思想上的表現。

然而在一九二四年以後，資本主義已進入暫時穩定的時期。過去放鬆不顧的地方又慢慢緊張起來，即使過去來不及動手的地方，也要找尋發展的機會了。於是慢慢的在中國又佈置了新的天羅地網，使中國國民經濟上天無路，入地無門。那時在國內演了袁世凱的反革命事變，（解散國會，發表善後借款，宣布復辟。）演了張勳復辟的怪劇，演了段祺瑞獨霸中華的好戲以後，英美勢力的復興，使中國政局發生了對抗的兩派。一九二〇年的直皖戰爭，是代表英美的吳佩孚與代表日本的段祺瑞的戰爭，結果皖系是大敗了。一九二二年的第一次奉直戰爭，吳佩孚打敗了張作霖，驅逐奉軍出山海關。到了一九二四年第二次奉直戰爭，馮玉祥倒戈，吳佩孚又一敗塗地。不久馮玉祥退出北京，北京政府的實權，由張作霖一手包辦，在廣東方面，一九一七年，在廣州成立的軍政府，不幸為廣

西軍閥陸榮廷莫榮新所傾覆。一九二一年陳炯明由漳州打回廣東，才恢復國民黨的舊觀。但在一九二三年四月廣東北伐軍入江西的時候，陳炯明又與吳佩孚攜手，實行政變，孫中山先生又亡命於上海。在那時候，軍閥的內戰，破壞了全國市場的統一，破壞了幣制的統一，破壞了政府的統一。但民國反正以後的內戰，最高的指導者，可說是帝國主義。因此全國民主分子，無論是要擴大資本主義生產的民族資本，或者要解除封建關係的農民，或是要求改善生活，要求自由解放的生產分子，中等社會，都團結一在條戰線之下。一九二四年一月的國民黨的改組，三大政策的公佈，又由於受着一九三五年五卅事變，沙基慘案的刺激，一九二六年五月北伐軍出發，九月攻陷武漢，十一月打下九江，一九二七年四月攻入上海，趕跑了吳佩孚孫傳芳的勢力，這些驚天動地的事變，就是中國人民要求自由解放的行動表現。

在那時代，理應有一個廣汛的深入的思想運動，作爲政治社會運動的輔助。這個運動，是應該承繼五四的精神，破壞舊的文化傳統，建立新的思想體系。可是這個任務，在國

民革命時代，可說是完全被放棄了，至少做得非常不夠。那時雖還有人著文批評孔教，但却沒有利用當日的政治條件，把反傳統運動與人民運動，聯系起來。那時雖然也有人宣傳新學說，新思想，但却沒有大氣力，有遠大眼光的思想家，努力建立新思想體系。那時的文化運動者，也是社會運動者。當然並不是說文化要脫離政治，而只是說，文化運動與政治運動沒有分工合作，以致文化理論，常常落在政治社會的後面，相隔不知有多少里程。在那時代，算是思想運動的，只是在政策應用下的鼓動宣傳。我們曾看過許多關於省港罷工，關於廣東農民運動，工人運動，廣州工潮的小冊；看過許多政治社會的ABC；也有過對狹隘的國家主義的評判，有過對反聯合戰線的批判，也有側重政策，側重青年問題的雜誌。除此以外再沒有什麼了。當然社會運動知識，新思想入門，政治路線等等，也很要緊，而且可說是思想運動第一位。可是，思想運動不限於這些。啓蒙運動所包含的範圍更要寬廣，內容也更要深刻，應該由普遍而特殊，由普及到提高，由狹義而廣義。但可惜的是文化運動與社會運動混同起來，文化運動的特殊性被抹煞了。要是文化與政治不行分

工合作，一定使政治運動失了鞏固的基礎，只使運動者知其然而不知其所以然。文化缺了特殊任務，必定是限於標語口號，限於指令通告。下層變了機械的執行者，上層變了專制的發令者。上下失了有機的聯系，人只知其然而不知其所以然；那是一種極危險的傾向。於是上層不能準確的估計下層的實力，下層不能在實踐活動中變更只發施號令的由上而下的危機。於是客觀上當運動已進入最高階段，威脅到中庸分子的時候，又當着中國最高主人——東西侵略者兼施軟硬緩急政策的時候，在主觀上當參謀本部正犯着妥協，調和政策的時候，大家眼看着革命潰滅了。

大革命的喪鐘響過之後，除了形式上推翻了北洋軍閥的統治之外，中國社會運動的兩個基本問題，都沒有絲毫的損害。正如沈志遠先生所說：「整個國民經濟的咽喉，依舊被帝國主義底鐵腕緊緊地挾住，它週身的毛泄孔和氣管又依舊被封建殘餘底渣滓無孔不入地塞住。」於是在警鐘打響之後，人們才感覺到由於輕視文化運動所招致的意想外的失敗。對於中國社會運動的性質，動力，聯合形式，轉變前途等問題，沒有明確的

認識，不能把這些認識當作實踐的方針，使千千萬萬的運動者在實踐中自覺地執行自己的任務，醒覺地改正一切中庸、猶豫的思想政策，是大革命受挫折的主要條件之一。但要認識這些現實的問題，非人人對於中國社會構成、對於現代中國社會性質，有明確的了解不可。俗說上一回當，學一次乖。在低潮的時候，社會運動者對於這些問題，都要找出一個答案。一九二八年以後社會性質社會史問題，成爲思想界的核心，那並不是好事的文人的妄舉亂動，而是實踐上的緊急要求。於是人們由於探求現代中國社會的內層，進而發掘過去中國社會的祕密，由過去的研究又更一層加强實踐的信心。社會科學理論，可作參考比較的材料，幫助問題的研究。一九二八年以後社會科學（不論古典書或入門書）具體經濟問題的著作流行最廣，銷數最大，也可表示中國思想的發展傾向。

其實這些問題在國際上也有人提出過，討論過，做些結論。不過當時有些自命聰明的人，不去注意，老是執着舊的觀點，不循着這個原則，發動大規模的研究討論，廣汎地深刻地解決這問題，一方面在實踐中體驗這個大道理，另一方面又在理論的探求中推動

實踐的發展轉變。中國社會史或其中的一個主題——中國社會性質問題的論戰，在一九二八年以後，成為思想運動的核心，不會是無底無根，無頭無腦的。

二　怎樣認識現代中國社會構成

現代中國社會性質問題的論爭，雖始於民國十六年以後，但對於中國社會的分析解剖，對於中國民族解放運動的研究，在民國十五年國民革命軍奠定了廣東全局出師北伐的時候已在蘇聯開始了。那時所爭論的雖還限於很一般很抽象的問題，但所下的結論，都是根據實踐的經驗與實地的調查；而研究問題，也大體上先由一般而特殊，先由原則而個別，先由抽象而具體的。

對於這問題蘇聯思想界是以托洛斯基、季諾維夫、拉狄克為代表的少數黨，和以約瑟夫、布哈林為代表的多數黨相對抗的。不知為什麼少數黨對於資本主義的看法，好像獨具隻眼。誰敢說中國沒有資本主義企業，不必說大戰前後在南北大城市風起雲湧的

大企業是資本主義，就是十九世紀末，二十世紀初的商業工業，甚而曾李所倡辦的官辦軍事工業，也算是資本主義。不過中國有資本主義是一件事，資本主義有沒取得控制全局的地位，又是一件事。但他們却不要管這一點，馬上下了定義，說中國是資本主義國家。不過人們的武斷永遠不能掩蔽事實，除非是瞎子，誰也不敢公開否認中國有封建勢力。可是他們却好作詭辯，以爲封建勢力早已不成器皿。然而封建勢力有無死灰復燃的可能，倒不是問題關鍵，現存社會關係，有沒有力量肅清舊的封建要素，才是認識不同的界線。但他們以「殘餘的殘餘」這一句話，掩盡了天下人的耳目。大概他們也不敢承認中國是一個獨立的國家，一個獨立的民族，高高在雲端上還有洋大人，有木屐兒，但他們對於帝國主義的殖民政策，只具着井蛙觀天的眼光，只見了海關制度，只見了在「投貨」中主客關係。於是他們對內是主張改變資本生產關係，對外要求海關獨立平等。上而至托洛斯基，下而至托派的徒子徒孫，不論他們對個別問題的瞭解如何不同，這個根本的認識，可說是貫串了他們的著作，支配了他們的思惟，範圍了他們的行動。

我們從托洛斯基的根本態度中大概可以看出這位聰明的人的高見。連殖民地的資本關係也要求澈底的改造，這是何等前進，何等過激，不過不顧客觀的事實，而只端坐半天之中，作海外奇談，並不是處理問題，而只是取消問題。聰明的確是聰明了，可惜聰明却沒有用場。只要求海關獨立，那位先生又明顯地表白了他是蠢才。試執着一個不必多懂什麼革命理論，而只懂些實際經驗的中國人，問他受着什麼外來的壓迫，我想他決不會先舉海關不獨立，或者不一定要舉這一件事。因爲它不是主要的壓迫。有人會駡黑格爾托爾斯太是絕頂聰明絕頂蠢才的混合。在說破了現實的運動法則，揭破了俄國社會的秘密的時候，他們是最聰明的人。可是要把現實顚倒過來，把宗敎、把人道主義來感化人心，來解決社會矛盾的時候，他們又是最蠢才的人了。如果評語也可以改頭換目的話，我可以說這一位革命家是鬼聰明和最蠢才的混合兒。以左的言詞來逢迎一些浮薄青年的時候，他用着鬼聰明；但當坐井觀天，眼光如豆的時候，又只見他的無能愚笨。

不過少數人的偏見，終不能禁止眞理的發見。我們並不否認中國的通商口岸，有近

代設備的新式工廠，有莊麗堂皇的百貨商店，可是民族企業只佔極小部分，而大多數却是非民族的所有。我們不能說華洋一家，因爲華洋的比重不同；代表着完全不同的社會意義。華商可以壓倒洋商，或利用外資來建設現代國家，相反的洋重不僅使華資不能平衡發展，恐怕也不能獨立自存。中國農村也有不少新式農場，而且還有許多理想家此起彼仆地作試驗，但農村主要的社會關係，却是小農經濟。理想家的幻夢終於被打破了，所謂新農場也只好變了質，變了封建關係的別動隊。說到中外關係，眞是一言難盡。外商可以在中國的大商埠開工廠，直接來利用原料，支配勞動；直接打擊土著工業。外商可以投資設立海陸空交通網，既可便利商品原料的運輸與推銷，更可作控制殖民地的反抗，和排斥競爭者的軍事機關。外商也可以憑着舊社會的分子，影響控制地方中央的政策。他們又可以派遣有能力的文化使者，在內地，在城市，宣傳天上福音，製造文化先鋒隊。目前我們的祖國，確已現代化了，但現代化不是自發而是被動。舊的世界確已樹倒猢猻散了，但舊的種子却仍保守如故。中國社會的矛盾是對內改造封建農業關係，建立現代國家。

但帝國主義又用着它在中國的一切力量，直接控制中國，又推動一切前資本主義的關係，使它歐化，又使惡化，通過這種關係，再來間接支配中國。於是中國的對外關係要解放民族的壓迫，解除一切妨礙民族自力更生的障礙。反帝國主義的民主革命，是中國社會運動的兩大對象，兩大洪流，這是多數黨根據事實與經驗所得的政治結論。

不過民主運動在各國採着不同的形式，有法蘭西型，有德意志型，也有土耳其型。形式雖不同，但各國都有一個共通點，就是市民得了政權以後，立刻發展資本主義經濟，建立現代國家。也許因爲各國經濟的發展不平衡，因此建國也有先後緩急的差別，可是傾向是一致的。但中國不走任何過去各國所走過的路。中國不走法國的路：（一）法國的市民與封建貴族不兩立，他們不避艱苦，不屈不撓，不後退，也不妥協，推倒了封建的統治；但中國資本力量，却與土地問題，發生切身的關係。（二）法國革命出現於資本主義的勃興期，那時資本力量，必勇往直前，銳不可當；中國革命却出現於資本主義的沒落期，市民早已畏首畏尾的了。德國的路，是貴族蛻變爲市民的過程，這是因爲德國有大地主經

濟；德國農民有一部分流入工廠；又有一部分移民於美洲的緣故。但在中國土地所有是分散而不集中；民族資本力量又非常薄弱，不能吸收大批失地農民；移民於東北，西北，或外國，也滿途荆棘。土耳其是商業資產者革命，與下層民衆不大相干。但中國大多數民衆已覺醒了。土耳其不是一個重要市場，又是許多民族所成的國家。但中國却是一個最大市場，中華民族是一個單一民族，所以社會運動帶着極鮮明的反帝形式。

中國不走任何已走過的老路，它要完成兩重任務，建立一個最民主的國家，通過這個建國過程，得着先進國家的物質精神的援助，走着另一方向，缺了帝國主義的前途。

蘇聯思想界開始中國問題的論爭，是在國民革命的高潮中。不久革命是退潮了。大革命以後，因爲社會政治的情勢，都起了劇烈的蛻變，思想界也發生尖銳的分化。爲着檢查過去社會運動的經驗，確定解決中國問題的政策，關心着中國前途的人，不得不重新慎密的考慮大家面前的各種重大問題——中國社會運動的特質和對象；實踐的動力和逆動力；各種社會在實踐中的矛盾與關係；如何配置各種社會力量執行民族解放和

社會解放的任務。所有這些問題都必定關涉到戰略戰術的決定。但要在理論上實踐上解決這些問題，首先就必須了解現代中國社會的性質。因爲不論抱着那種主張的人，爲要審查確定自己的政治觀點，批評打擊別人的政治觀點，是不能不拿出最大的注意力，來研究中國的社會構成。一九二八年以後，轟動一時，在思想界留下不朽的痕跡的關於中國社會經濟性質的論爭，是在這客觀的要求下出現的。

中國問題的癥結在於對帝國主義、民族資本和封建勢力那三種社會勢力的相互關係的了解。對於這三種勢力的了解，可以歸納爲兩點：（一）帝國主義對封建勢力究竟發生什麼影響，是破壞它或是維持它？（二）帝國主義對民族資本是阻滯它還是推進它？是打擊它還是幫助它？

對第一問題，首先發表意見的是新思潮的王學文和潘東周兩先生。他們指出了帝國主義在中國引起正反兩面的事實，卽正面是打破自然經濟，發展商品經濟，建立近代工業；反面是維持封建勢力，加强商業榨取，摧殘農業經濟。所以中國社會經濟形態，非常

複雜，自然經濟、商品經濟、近代生產同時並存；而勢力最雄厚的却是小商品生產——這是半封建經濟的特點。

然而後來以新思潮的批判者自居的嚴靈峯任曙兩位先生，却提出一個相反的意見，以為帝國主義是絕對地破壞封建勢力；又以為商品經濟就是資本主義經濟。不過嘴裏說什麽話，下什麽斷語，倒不大難，最難的卻是結論肯定要與事實互相一致。帝國主義是維持還是破壞封建勢力呢？嚴先生對這一點素來抱着樂觀。他只見帝國主義不得不「開發」中國的事實，於是用了平生的氣力，把帝國主義描寫成如創世紀上的上帝創造世界，創造萬物一樣，在崇尙東方文明的國家裏也建立起二十世紀的物質文明來。任先生是一個外鑠論者，迷信外力萬能，內因倒無關輕重。他見了帝國主義支配着中國經濟，也就認為中國十足全稱的資本主義，所以農村經濟是資本主義性，而不是封建性。

泥古不化的人只咬定一個固定的形式。他們不懂在此地此時來看這個形式的具體形態。一般說起來，資本主義和封建勢力是互相對抗，但在中國，卻未必完全如此。中國

工業革命是外力所喚起的，但國際資本侵入中國，並不是懷着什麼好意，來改造世界的面貌，只是對殖民地有着某種企圖。因爲他們需要不值錢的原料，需要推銷價廉物美的商品，有時就不能不打破自然經濟，發展商品經濟，以不等價的交換形式，來控制中國農村。然而中國市場只參加世界市場的流通過程，參加商品貿易，此外就再沒有什麼的了。只參加流通的過程，並不妨礙他們維持着原有舊封建勢力。對華輸出的資本，投在生產部門中只佔極小部分，而大部分卻放在非生產事業之上，這也用不着改變殖民地的生產關係。總之，商品經濟的確是日趨於發展了，可是，卻不能迅速地轉化爲資本主義；半封建經濟，也不能順暢地近代化。

動力派的嚴任兩先生，又用着另一種武器了。他們感覺絕對地强調帝國主義的正面作用，自己也認爲有點强辯。但是商品經濟，商品交換的存在，想必沒有人敢加以否認。其實那是事實，誰也不應加以否認。他們就抓住這一點，轉一個大灣子，先肯定商品經濟的存在，再肯定商品經濟就是資本主義經濟。商品交換的普遍，就是等於資本主義經濟

的普遍，也是等於中國是一個資本主義社會。任曙先生以爲對外貿易是「把握着」中國經濟問題的「中心」這點最足以透出他的心事。

所可惜的是商品經濟並不是資本主義經濟。我們固可以說，資本主義也是商品經濟的一種，但商品經濟並不是資本主義。在理論認識上，商品經濟，是爲着交換而生產；（甲農夫拿自己所生產的穀子，在市場上與乙農夫換火油。）而資本主義，卻是爲賺錢而生產，（某企業家投下某一定的資本，目的是要取得利潤。）一是以自己的勞動，交換別人的勞動；一是以金錢來搾取別人的勞動，性質是不相同的。在歷史過程上，由商品經濟，發展到資本主義，是反映着封建社會的沒落，與資本社會的興起。因爲商品經濟極發達的時候，農工有分工，城鄉也有分工。到了最後，大多數農民、手工業者、失了生產手段，而少數商業資本家、富農，又集中了生產手段，一到了勞動力成爲商品，才具備資本主義的先決條件。商品經濟在中國，原則上當然有這樣蛻變的可能，可是在殖民地政策的高壓下，又缺了可能轉爲現實的條件。

不能估量帝國主義在殖民地所表現的正反兩面的作用，不能分辨商品經濟與資本主義的性質，不能預測中國社會經濟發展的趨勢，就胡亂地下結論，當然一無是處。這樣無根無據的空論，連他們的同道者劉鏡園，也要起來反對。嚴任相信帝國主義推動中國民族工業，劉先生說帝國主義是「排擠」它，嚴任相信帝國主義排斥落後關係，劉先生又說他們是同流合污。這點是對的。只可惜劉先生的觀點並不澈底，以爲排擠的手段，只是海關制度，此外就再沒有其他了。劉先生又說與帝國主義「沆瀣一氣」的落後關係，並不是封建關係，因爲中國早已沒有封建制度了。但不論劉先生如何不澈底，他畢竟不敢不承認帝國主義的保守性，因此也不敢直說中國是一個資本主義，而只說是「落後資本主義」或「買辦資本主義。」買辦資本是商業高利貸資本的變種，要是買辦資本也算是資本主義，當然嚴任也理直氣壯地要說商業資本就是資本主義了。劉先生雖然在二三地方已改正了嚴任的錯誤，但實質上卻沒有不同，都是一而二，二而一的東西。

這些問題，還是擱着未解決的。新思潮只提出一個攏統的意見，但是嚴任劉三位先

生，你著一部大著作，我寫一篇長論文，使人看來像煞有介事。而劉夢雲先生，伯虎先生，劉蘇華先生，亦如先生，夢飛先生，沈澤民先生，鍾恭先生；張橫先生，雖然也衝過鋒，陷過陣，可惜仍未打擊着論敵的最後一道防線，更沒有根據可靠的材料寫成一部現代中國經濟大著。問題的再提起，是很有可能。於是在金貴銀賤風潮中，全國白銀，集中在大城市，一時形成遊資過剩，有人喊着救濟農村，喊着資本下鄉的口號，使一班自己麻醉自己的學者，也跟着喊農村現代化的時候，又來了一次農村經濟理論的論爭，名爲：「中國農村社會性質論戰。」

參加這一次論爭的人，半封建派以錢俊瑞，薛暮橋，孫冶方爲主體，而資本主義派，又換了王宜昌，張志澄，王景波。雖然所爭論的主題，依然不變，依然是半封建說與資本主義說的對抗，可是論爭所涉到的問題已廣汎得多了。一向所爭論的只限於一些現實問題；但目前所爭論的卻是抽象的原則；卻是經濟學方法論，一向的視線，是集中在方法論的應用，目前卻偏重純方法問題。雖然方法及其應用，是不可分離，有方法就有應用，結論是

應用方法的結果。不過大家不先求對於方法的一致與瞭解，徒然斤斤於求是是非非，事實上是難得了結的。因此，如今就乾乾脆脆的把所有的疑點都提出來。新經濟學的始創者規定了適應着某種生產力的某種生產關係，是經濟學的對象。但是王宜昌，張志澄諸先生，却以爲技術卽生產力，又以爲生產力可以決定生產關係，於是他們主張農村經濟的對象是技術，是生產力，不是生產關係。然而技術，（卽生產工具的體系）不過是生產力的一個因素，除了它以外還有勞動力和勞動對象，我們怎好以其中的一部分，來代表全體？而且生產力的要素，只是死的個體。必須在生產過程中，才有生命，才變成實在的生產力。但在生產過程中，它們結成着某種生產形式——生產關係這結合是有歷史性的，又是劃分歷史上各種社會經濟的基準。卽是生產關係是人類在生產過程中所結成的各種有歷史性的社會關係。要不然，撇開了生產這概念，也就不能認識各種社會的規律性，不能認識各個時代的物質生活了。要想認識各種社會，必須認識生產力運動的形式——生產關係，所以錢辟孫主張以生產關係爲研究對象。

中國農村生產關係的中心問題，是土地問題。這有三個原因（一）土地是農業生產的主要生產手段，但中國全部耕地，大約有百分之七十是集中在佔農村人口百分之十的地主和富農手裏，反之佔人口百分之九十的中農貧農和雇農，只有百分之三十的土地。（二）目前中國農村資本的蓄積如剝奪，主要以土地所有這一財產關係爲根據。（三）農村勞動力的荒廢，是起於農民的失地，而完成於土地所有者不致力於大規模的經營。所以農村問題，應根據：（一）土地所有問題，（二）租佃關係問題，（三）僱傭勞動問題，（四）農業經營問題，（五）農業商品化問題，來闡明農村的社會性質。

王宜昌既以技術爲農村經濟的研究對象，見了農村已採用機械，農村已有了農業經營，有了大農場；見了帝國主義和民族工業支配着農村，促進着農業的交換關係，就肯定中國農村是資本主義。從技術上來看社會性質，只可當作一個旁證。以旁證爲主據，是反本求末。而且王先生所說的新技術，在農村並不佔着多數。拿二三農場，來包括全體農村，也是見木不見林的偏見。在數量上，在質量上都不能成立。以帝國主義或民族工業對

農村的支配，以農村商品化當作資本主義化，以商品經濟當作資本主義經濟，王先生與嚴任又是「異途同歸」的了。

半封建性只可說是中國社會的一面，其他的一面是半殖民地性。這一點，王學文，潘東因也早已提出了。他們的經濟著作，指出了帝國主義在中國享有種種特權（支配海關，壟斷交通，控制政治，設立銀行，租借土地，取得領事裁判權等。）同時又維持着殘餘的封建關係，於是民族資本遇着兩個勁敵。有了這兩個勁敵，民族工業就不能普遍在全國發展，並且也只能建立一些輕工業，缺了重工業的基礎。但他們只見了這一點。認識這一點固然很好，但只認識這一點，依然不夠，因爲你固可說中外資本的發展不平衡，他可以說中外資本一視同仁，無分彼此；你固可說華洋資本是畸輕畸重，大壓小，强勝弱，他可以說這等於大小企業的競爭。不預早分析這一點，追擊與進攻是免不了的。

在戰後第二時期以後，中國工業化的過程是停滯着了。這並不是說中國工業已沒有絲毫的進展，只是發展的速度緩進而已。主倡半殖民說的人，大多輕視這一點，以爲非

把民族資本描寫得進退無路；也不能自圓其說。但我們不應當如此糊塗。譬如中國經濟恐慌的遲來，金貴銀賤風潮中所表現的假態繁榮，在數量上也可以看出它的發展曲線。可是從本質上看，決不能作資本主義化的憑據。故意避開這一點，嚴任他們却特地强調它，只見了民族工業有些微發展，就當作是突飛猛進了。他們儘可不必反對帝國主義的正反作用，也儘可不必强辯商品經濟是資本主義；但在大江南北的都會裏，有許多民族的與非民族的新企業，它們雖然有輕重、大小、强弱高下的不同，但是要把中外企業合攏起來，作統一的資本主義企業看，你是中國，我是英美或日本，都無關大體，大家都是資本主義，合攏起來中國資本主義確實可觀，也可以壓倒封建經濟而有餘了。我們（任曙先生他們）不能同別人「强分賓主；」這只是「小小的矛盾和區別，」只是「二五之與一十。」

嚴靈峯也從華洋一家親的前提下着筆的。他總覺得中外實在是無分彼此，甲乙丙丁都是人，洋貨國貨，都是商品，張三，李四，約翰，佐藤，都是資本家，所以中外資本只有數量

上的不同，中外企業只有大小的差別，性質上範疇上，是沒有不同的。

這種觀點，一直保留在王宜昌的著作裏。王先生也以爲洋資「打倒」華資，並不是阻礙中國資本主義。因爲此起彼仆，你升我沉，甲盛乙衰，只可表示人的交替資本主義的消長是不會受着絲毫影響的。那也是中外一視同仁論的好文章。

究竟我們應不應有這樣的容量，只背着「休管他人瓦上霜」的詩句，不去替資產階級開「財產清單，」考查什麼是國貨，什麼是洋貨呢？我想我們不應該有閒沉默到這樣田地。這不是作「應聲蟲，」而是說「公道的話。」第一，最顯而易見的是華籍紳商是要掃除封建勢力，統一全國市場；而洋籍紳商却要鞏固半分裂的局面。第二從再生產的觀點看來，殖民地的超額利潤，大部分流入了宗主國，不是拿來擴大殖民地的生產。而且到了今日，除了與戰爭有關的軍事投資，資本輸出已幾乎梗塞了。要是洋商居着主位，不肅清落後關係，不輸出資本作生產事業，不留下利潤擴大企業，資本主義化的前途，是非常悲觀的。嚴先生的國際分工說，出自日本軍閥財閥的嘴裏，倒還情有可原，因爲那是他

們的裏心話，要是嚴先生的佳句，眞不知道有什麼大道理。

三 怎樣認識中國社會的歷史過程

對於現代中國社會的認識，使人不得不放大眼光，追尋着中國過去的歷史。其實也只有深一層打開了歷史的秘密，才能更澈底更明確的了解現在，追求將來。第一，我們既知道現代中國是半殖民地化的半封建社會，而這新舊交錯的社會，是資本主義東侵以後的產物。因此一百年前的中國，即帝國主義在中國所遇見的，是什麼社會，這問題也一定會令人注意的。有一些史家，說過去中國，是商業資本主義社會，又有些人說是亞細亞社會。主倡這種歷史觀的人，當中也有着極大的差別，甚至大家對於中國社會運動的認識，根本相反，但他們都有一個共通點；就是否定了現代中國社會運動的反封建的任務。這種主張與中國社會的實踐是對立的。也許他們的見解決定了他們的實踐，可是中國的實踐又喚起人們對它的懷疑。說什麼商業資本主義社會，什麼亞細亞社會的人，都異

口同聲的認定中國社會是變則的。但是要說中國社會的變則性，是很容易惹起人們的反駁。說者也許自信是「言之成理，持之有故，」不過要作歷史的翻案，先要有事實的根據。於是一百年前的中國，是封建社會還是商業資本主義社會或亞細亞社會，就成爲思想界爭辯的中心點了。第二，封建社會之前，中國社會曾否經過奴隸制度，有沒有出現過好像希臘羅馬那樣的社會形態？第三，亞細亞生產方法，見於經濟學的經典中。作者不是無緣無故，加上這一個時代。雖然在他的著作中，未曾系統地說明過這個時代，可是精勤深博的天才，決不會任意塗改歷史。因此，中國社會史的認識，又移到所謂亞細亞生產方法問題上去了。總括上文，中國社會史論戰，不外以下三點：

（一）亞細亞生產方法是什麼？中國歷史上有沒有出現過這樣的時代？

（二）中國有沒有奴隸社會？中國奴隸社會東西奴隸社會有什麼不同？

（三）中國封建社會有什麼特質？中國封建社會停滯的根源何在？

在八九年的論辯研究中，對於這三個概念，可說已得着結論了。雖然現在我們還沒

有中國人所著的中國社會史，也沒有外國人用可憑信的中國史料所著的中國社會史；可是稍爲留意中國歷史尚題的人，都已承認，中國社會史確已有了可靠的結論了。

這可靠的結論就是：

「他們已指出了亞細亞生產方法，就是原始共同社會末期的進貢制。有了進貢的關係，農村公社長期保留在中國社會裏，結果，公社雖然朝着應走的方向前進，可是跑起來却如龜步，如爬行。

「他們指出了有了進貢關係，奴隸勞動就不大容易去清算公社的基礎，所以中國或東洋的奴隸制度，雖由國有奴隸制，發展到家內奴隸制，但家內奴隸制再不能發展到成熟的勞動（或古典）奴隸制。換一句話說，中國古代不能靠着奴隸勞動來肅清公社的關係，確立私有制度，爲封建社會開闢一條康莊大道。

「他們又指出了公社關係不但糾纏着奴隸社會，同時更糾纏着封建社會。因爲公社關係留在封建經濟中，各地的農村，就一個個孤立起來，死守着閉關自守的生活。……

所以地租不能正常地通過應通過的三個階段，手工業也不能正常地進入工廠手工業時期。等到外國勢力侵入來，中國已失了『自力更生』的資格了。在那時候，民族資本的生機突起一尺，而殖民地的劫運又墮落一丈，同時，封建社會雖然是瓦解了，而封建勢力的改頭換目，盤據在國土裏。這一切，形成了今日新舊勢力決鬥的社會基礎。」（中國社會史問題論戰，前記三至四頁）

這個結論，我個人覺得很寶貴。這并不是我自己的發明，而是我們許多先輩對於史學研究討論的結晶。這個結論，在某些細微地方，或某一二原則，也許將來要加以修正，也說不一定。可說在目前東洋史的水準上，這是最可憑信的成果了。

然而，以一二百字，概括了幾年來的總賬，也許人們覺得難懂。只好把論爭的經過，一一有條不紊地寫出來。亞細亞生產方法問題，最先是由蘇聯提出來的，不過蘇聯雖然提出問題，却不能解決問題。日本是繼續着蘇聯的提出而再提出的，可是它却把問題在原則上解決了。中國也是接着蘇聯的提起而把問題再提起，但中國史家，因為對於方法論

的了解不夠，於是人各一說，表示了非常混亂的狀態。

我可以說最先把問題有系統地提出的是馬扎爾。他在中國農村經濟研究第一版的序論上，正式指出帝國主義在中國所遇見所破壞的是亞細亞生產方法。這本書是一九二八年出版的。過了兩年，在某農業問題大會上，馬扎爾又發表了社會構成與農業問題。他規定了亞細亞生產方法的定義是（一）人工灌溉（二）灌溉發生階級關係，（三）土地國有，（四）專制政治四點。大會共同討論的結果，使他放棄了帝國主義在中國所遇見的是亞細亞社會這一點，而只保留着社會史中亞細亞社會這問題。一九三〇年的修正是不澈底的，人們爲要把問題弄個明白，再來第二次的爭論是很有可能的。果然一九三一年二月，在列寧格勒開討論會了。在討論會上，哥德斯的見解出現了。首先哥德斯指出了少數黨否認反封建的意義，在中國社會運動中，引起了嚴重的錯誤，而馬扎爾的觀點，在客觀上反從中附和。指出了論爭的意義以後，又再提出歷史方法論，應用生產關係這一概念，說明了社會構成史。他指出階級社會史，只有三種社會形態：奴隸的、

封建的、資本主義的，却沒有「亞細亞的。」他以為亞細亞生產方法就是國家封建主義。哥德斯的大功勞是否定了亞細亞生產方法是一個社會制度，但在積極上他對於歷史過程却混淆不清，因為他把「亞細亞」的解消在封建制之中，對於奴隸制與封建制的歷史關係，是混亂了。所以哥德斯的結論只好作第二次論爭的出發點罷了。

這問題又傳到日本來了。日本史學界對這問題的論爭，最初也很混亂。他們分成了四派。第一派是主張亞細亞生產方法是原始共同社會，森谷克己是這一派的主將。從經濟學批判序言中的公式來看，把亞細亞社會放在原始社會裏，一看是合理不過的，可是卡爾所了解的東洋社會，却有國家的組織，有階層的存在，要是抹煞這一點，顯然違背了卡爾的主張。

第二派的代表是羽仁五郎和伊豆公夫。他們都以為亞細亞就是奴隸制和農奴制的混合體，不是甲，也不是乙，而是甲乙的混合，所以人們叫它做二元構成論。這種意見有兩個缺點：（一）在氏族末期出現的男家長奴隸制，在歐洲直接轉為古典奴隸制，但在

東洋，只停留在家內奴隸制之上。因此，這個見解，不能指出氏族末期與男家長制，有沒有關係，有什麼關係。（二）新史觀描寫公社是向着奴隸制崩潰的。要是說亞細亞社會是二元的構成，那麼氏族崩潰後出現的社會是封建制或是奴隸制，是不明確的。

第三派的代表是相川春喜和平野義太郎。他們主張它是先奴隸制的階級社會。相川並在德意志意識形態中，找出「公社的私有」這句話，主要是說明公社的分解過程，說明階級社會的發生過程，即是要說明奴隸制的發展史。因爲公社具有公有和私有的矛盾，在公有私有的衝突之下，階級社會方才發生出來。因此公社的私有是無階級社會的最後一期，是轉入階級社會的過渡期，不能當做一個社會構成。

第四派代表是早川二郎和秋澤修二。一九三三年，早川也同意「亞細亞的」是國家封建主義。一九三四年十二月，秋澤也發表了同樣的見解。但在同一個月中，早川又修正了過去的主張，重新估定「亞細亞的」是進貢制。它並不是一種獨立的生產方法。一九三六年五月，早川的古代社會史更指出進貢制就是一氏族制度向着奴隸制度發展

的過渡時期。」這種見解最初是哥德斯的日本版：後來經過了自我批判才漸漸接近眞理之門。

「『進貢制』出自卡爾的文獻中。它並不是一種特殊的社會構成，只是『公社制度和初期家內奴隸制的混合形式。』有了這種關係，通常支配者和被支配者都生活在內社之內，所以社會表現了一種停滯狀態，並阻止着奴隸制的發展。結果在『奴隸社會，不能以奴隸勞動消滅公社的土地制度，於是這種關係，仍留在封建社會。』」

首先在中國提出這問題的是郭沫若先生。他在一九二九年說它是古代的原始共同社會，這是與森谷克己相一致的，一九三六年又說它是奴隸制以前的階級社會的命名，等於家長制，那又與相川春喜的見解相一致了。

李季先生是信奉蒲列哈諾夫的；以爲東西社會彼此大不相同，原因在於地理環境，所以歐洲奴隸制銜接着氏族社會，而東方却沒有奴隸制，「亞細亞的」是氏族社會的承繼者。他的中國社會史觀，沒有奴隸制，夏至殷末爲亞細亞生產方法時代。這種見解，含

有兩種錯誤；第一，是屈服於地理唯物論；第二，以「亞細亞的」爲一社會制度。

胡秋原先生又以爲自秦至清末這一時期，是亞細亞社會，即是「專制主義農奴制」。他的錯誤至少有兩點：第一，在封建制與資本主義之間，劃出一個時代，叫它做專制主義；不從經濟基礎中而只從政治形態中來辯別社會的構成，把分權的和集權的封建制，分成兩件絕不相容的東西。第二把帶有亞細亞殘餘的封建制，當作是亞細亞生產方法。

總之，中國史家對這一概念，可說是十分混亂。而蘇聯也只提出了問題，未曾解决了問題。只有這幾年來日本史家憑着辛勤的探索和爭論，才漸漸使這概念大白於天下，早川秋澤的功勞，也很值得表彰的。

歷史家對於「奴隸制」的混亂，並不亞於「亞細亞的」。混亂的表現，不只在於人們對於這一概念的了解不大一致，他們有些簡直採着相反的態度，以樸素的見地，把中國奴隸社會一口否定了。首先以地理唯物論爲武器，否定中國曾有過奴隸制的是蒲列哈諾夫。他是一位大名鼎鼎的學者，他的片言隻字都可引起思想界的反應。以開墾中國

歷史田園自任的沙發洛夫，是受了他的影響的。他認定周朝爲「原始封建制，」周以前是原始社會。在這兩個社會形態之中缺了一個時代。後來沙發諾夫又影響了中國問題研究所編輯局，影響了哥德斯。哥德斯編輯局以爲在氏族的廢墟上發跡起來的是封建制，哥德斯也忘了奴隸制的必然過程。日本的森谷克己所著的中國社會史，也是撇開奴隸制不談的，殷是「原始社會的最後時期」周是「未熟封建社會的成立時期，」又空白了一個奴隸制度。

中國史家大多數也是否定論者。善變的陶希聖先生，以爲自神話傳說時代一直至清末，都是封建社會，歷史都是封建地主的天下，奴隸主人當然沒有說話的餘地了。李季先生的中國史觀也缺了奴隸制度，亞細亞生產方法承接這一個空格。許多在讀書雜誌上發表文章的諸先生，或者在原則上不承認奴隸制度的規律性（陳邦國，王平）或者明白說出殷是原始社會，而周是封建社會（胡秋原王禮錫）。

在新史學界，以最卓越的內容形式肯定奴隸制度的是郭沫若先生。郭先生根據卜

辭，周金文字，和易經、詩經、書經、重新估定西周是奴隸社會，補足了莫文幹和恩格斯的著作的空格。這見解雖然在發表的當初，受着中外新舊史家的攻擊，可是郭沫若的西周封建說到底是眞知灼見，因此到了現在，一向反對他的有良心的史家，一個個都修正了過去的錯誤了。呂振羽先生又以殷代是奴隸制度（郭沫若也認殷末爲奴隸制）材料雖然未充足，解釋也似乎欠完備，他也是一個很高明的看法。郭呂的缺點，是他們不肯把亞細亞生產方法和奴隸制度作有機的研究，於是他們不是錯認東西古典制度，是彼此同一，就是不能說出彼此各不相同的根源。

這個疑問後來得了解決的，是蘇聯的科窪列夫和日本早川二郎，秋澤修二的功勞。科窪列夫的力作：關於奴隸社會的幾個根本問題是一九三四年發表的。他最重要的貢獻是提出奴隸社會，是一個普遍的範疇，不只限於地中海的古代社會，而是全世界的一個歷史過程。他是根據古典的文獻和許多東方史料而下這個結論的。他說歷史是具體的，複雜的，不能以千篇一律的眼光來看。雖然如此，但歷史的根本法則只有一個：就

是公社是向着奴隸制分解。這篇文，還有兩個缺點：（一）科窪列夫把奴隸分成「家長的」「家內的」「勞動的」三種，把東西奴隸制，作爲兩個範疇。這一機械觀，可在奴隸制度這個概念之下，平面地把奴隸制度的過程解消了。不了解這一點，於是發生「東洋缺了奴隸社會」的偏見。（二）科窪列夫以「亞細亞的」等於灌漑，這是顚倒的說法，灌漑是亞細亞的結果，並不是原因。這點不了解，必不了解以公社爲基礎的「亞細亞的」和未成熟的奴隸制的交互關係。

對於第一點表示混亂的是早川二郎。早川最初也是一個朴素的跳躍說者。自從讀過科窪列夫的著作，才開始承認奴隸制的歷史性。不過奇怪的是他一方面承認歷史法則，一方面又否認東洋有奴隸社會。他所謂「缺如」不是事實上的缺如，而只是期間的無限縮小。或者說除了古典奴隸制之外，什麽也不能作奴隸社會的基礎。中國缺了奴隸社會，是不對的。期間無限縮小，不能作判別奴隸社會的有無，也無可再辨。奴隸社會，是不是必以古典奴隸制作基礎，也很成問題的。因爲這是從形式邏輯着想，以爲各國都千遍

一律也經過一個固定化的奴隸社會，這不是辯證的普遍性，而只是形式的普遍妥當性。

對於第二點，科窪列夫犯了地理唯物論的錯誤。東洋社會，不會走另一條道路。然而東洋社會分解過程的遲滯，由於公社關係的留存，於是奴隸制現出了許多變態。

對於中國封建制問題，人們也各執一說，互相攻擊，不肯干休。其中足以爲代表的是李季、陶希聖、胡秋原、王禮錫諸先生。李季先生不只抽出了奴隸社會，而且否認封建社會與資本主義有承前啓後的關係，在那兩社會之中，插入了一個時期：「前資本主義。」他舉出來作前資本主義的六種標記的是：（一）自然經濟，（二）商業資本，（三）地主階層的存在，（四）手工業，（五）以前各種舊生產方法，（六）農工破產。這六點沒有一點不是封建社會末期的現象，也沒有一點可作前資本主義存在的證據。李先生以爲只有純粹封建社會才是封建社會，混和着封建社會以前各種制度的殘餘的封建制度，就不是封建社會了。

陶先生對於中國社會史，見解最容易改變。我不想提他的舊估定，只提他的新估定，

因爲話說來太長。他的所估定與李季先生是一模一樣，也以爲在封建制與資本制之間，有一個時期：「先資本主義。」但陶先生所舉出作先資本主義的各種根據：（一）自由勞動的存在，（二）耕地分散，地租佔生產的一半；（三）工商業的存在；（四）內外貿易的發達；（五）貨幣地租的採用；這些也沒有一點不是封建社會末期的現象，也沒有一點可作新社會的特徵。陶先生是看不起歷史方法論的，正因爲如此，對於歷史過程，就弄得一塌糊塗，甚至連自己辛勤地搜集的材料，也不能自由運用。

還有胡王兩先生，也在封建制與資本制之間，找出第三條路。所不同的是李陶的認識，還是大同小異，而胡王與李陶，却全不相同。他們認爲自秦以至清末這二千多年的歷史，是專制主義社會。但什麼是專制主義呢？原來專制主義與封建主義或農奴制是同義語。他們有時說「封建底專制主義，」有時說「專制主義的農奴制；」這是以專制主義爲封建制的另一種說法。有時又說農奴制是封建主義的發展形態，政治形式是專制主義，這一經濟政治上的變態是商業資本推動的結果。這些也一無是處。難道發展形態也

不是封建社會嗎？我想只有胡王才敢這樣說。

首先以新的觀點治中國封建社會史的應推沙發洛夫。他的中國社會史（一九二八年，）最可取的部分是二三兩篇。對於漢代至淸末這一歷史時代，這本書的特色是超脫一切傳統的作風。他不以朝代爲單位，而憑着動的觀點來分析「封建制度的矛盾發展。」以目下史學水準來看，這本書怕已不適用爲歷史讀本了，可是以歷史眼光來看，却是一本極有價值的歷史文獻。

森谷克己的中國社會史（一九三〇年）中最有價值的是封建社會這一部分。著者指出了中國封建制的集權形式，指出了封建制的幾個時期。依森谷克己看來，分權制和集權制只可說統治形式不同，統治本質却並無不同，它們都是封建社會政治形式。對於封建社會的發展，他劃分了五個時期：（一）未熟封建社會的成立時期；（周、春秋，戰國）（二）官僚主義封建制的成立時期；（秦漢）（三）均田制時期；（晉南北朝）（四）官僚主義封建制的發展時期；（隋唐宋元明）（五）官僚主義封建制的衰落

時期（清。）嚴格說起來，這本書對於西周社會性質估計不當；對於各時期的劃分，也覺得太攏統；朝代的特點，也說得不分明。可是，它能夠指出了中國封建制的特質，指出了封建制的幾個時期，也算得是很卓越的。

佐野袈裟美的中國歷史讀本，對於中國封建制度史，劃分爲三個時期：

（一）中央集權封建制的成立時期；（秦漢）

（二）中央集權封建制的發展時期；（晉隋唐）

（三）中央集權封建制的沉滯發展交錯時期。（宋元明清）

這本書對於時代的劃分雖仍感覺過於攏統，但對於中國封建史的整個了解，是非常確當的。佐野的觀點是綜合沙發諾夫森谷克己的成果，同時又接納郭沫若早川二郎的新見解而成的。

對於中國封建社會，作過全面的批評，並且特地提出停滯問題來的有鮑勒呵夫的中國封建制史的規律性。這是一篇討論會（一九三四年）上的報告，他的報告，包含三

個要點：

第一，由紀元前十二世紀（殷末）至十九世紀，中國是封建主義所支配的時代。

第二，二三千年的中國社會史包括六個時期：（一）殷末周，春秋戰國；（二）秦漢，晉；（三）南北朝，隋；（四）唐，宋；（五）元，明；（六）清。農民戰爭，爲前後兩個時期，劃了一條交界線。

第三，中國社會的停滯，是由於中國封建社會未曾通過地租的三種形式。（力租，物租，錢租。）

這報告最大的錯誤是認定中國封建制度，始於殷末。不必說殷不是封建社會，西周社會目下也被公認爲奴隸制度了。這一點後來在蘇聯也引起奧士博士的激烈的反駁。（中國古史上的奴隸制度問題）要是丟開這點不提，報告者指出中國社會的停滯性，是對的，可惜的是他只在地租形式的畸形發展中來找尋停滯的基礎。這點只可說是停滯的現象，不能當作基礎，因爲地租缺了正常性，那是別有原因的。在大會中，曾有一個叫

屠格列夫的，特別提出「亘古不變的氏族公社」的「作用，」以爲那是歷史停滯的根源。這個問題，有了德國學者韋特伏格爾的中國經濟與社會，日人横川次郎的中國農村公社及其遺制，早川二郎的古代社會史，秋澤修二的奴隸社會構成的意義，東洋哲學史，根據古典文獻和史料，作多面的解釋，才漸漸明朗化起來。

第六章　國難與新啓蒙運動

一　啓蒙運動的第二次否定

第二次否定，就是哲學上的否定之否定。否定之否定這個哲學名詞，是由兩個發展公式所組成的；第一次否定是對於肯定的否定，第二個否定，是對於否定的否定。我把這個公式，應用到啓蒙運動史，意思是說五四文化運動是肯定，新社會科學運動是否定，而新啓蒙運動却是否定之否定。

我爲什麼說五四文化運動是肯定呢？

五四以前的洋務運動，維新運動，只可說是士大夫的自覺運動。在那時候，客觀上旣缺了物質的基礎，而領導的主體，也只是幾個有良心有眼光靑年紳士。這由上而下的運動當然不算是眞正的啓蒙運動。辛亥時代的三大原則，是民主主義的綱領。但那時的物

質基礎仍未充分具備，所以思想運動得不到廣大人民的接受，只靠着軍事的投機，才達到反正的目的。五四運動就不同了。文化運動是由於資本主義的興起而來的。因爲資本主義企業是興起了，就不得不繼續着再生產，繼續着擴大再生產。可是那時西方的侵略者，雖然已放下了屠刀，而遠東的小鬼，却如水銀瀉地無孔不入的在中國左右馳騁。國內軍閥制度形成了半割據的局面，南征北伐又破壞了全國市場的統一。在外憂內患的夾攻中，你想除了民主革命，還有什麼出路。但革命的直接主要對象，還是南北軍閥及其物質基礎，民族解放是通過這次殘酷的內戰而完成的。不過那時民主要素之間，統一的政黨未曾出現，民主勢力的結合，也剛在開始。在那時候，先發動一次頭腦的改造運動，作爲未來政治運動的橋樑，那是很自然的事。眞正的資本主義性文化運動是由五四開始的。所以我說五四文化運動是肯定。

我爲什麼說新社會科學運動是否定呢？

中國社會運動既然是民主運動，接受民主思想的人當然都可以參加，所以在民主

運動的旗幟下，關係是很複雜的。有些人只望着一個「理性國家，」有些人是懷着一些美麗的幻想，有些人却以這個市民理想化的國家爲一個過渡的形式。這些要求的距離是很遠的。追求着「理性國家」的人，必忘記了社會制度是變動不居的東西，把這個制度看作是永久的準則。並且在後背拉着同路人要他們規規矩矩，不能越過他們的雷池一步。抱着一些不着邊際的理想的人，大概好作誇張，一旦遇着艱難，嘗着辛苦，不是瑟縮不前，就是低首喪志了。有遠大的眼光的人，他們爲目前的環境奮鬥着，同時也望着歷史轉變的遠景。有了這些不同的人，不同的看法，自然會發生磨擦，可是大家如果認定了一個共通目標，爲着它而共同奮鬥，磨擦雖然不可避免，但決不至分手，決不至「迫得我們大家兄弟們要分起家來」（朱光潛先生語。）然而不幸得很，中國的市民，不能與法國的市民相提並論，他們與國內的舊制度直接間接都發生着深淺濃淡的關係，對外來的權威多多少少又作着中介作用。他們的狹隘性不只是刻上了社會性，並且刻上了民族性。這些人最受不了恐嚇、威脅、誘惑、高壓，所以當社會運動到了慷慨激昂的時期，本來是

被攻擊的對象，却一方面以花言巧語，引他們同流合污；一方面又擺出一副兇惡的面孔，迫他們作城下盟；同時，本來是自己的戰友，一時突然嫉忌起來，你猜我疑。在那時候，兄弟分家的事情「原非起於本意，」但也不得不給那時的「情勢」所「逼成」了。

然而歷史是不會向後轉的。當然也不是走直線，一起帆就破萬里浪，中間不免遇着暗礁，也不免受逆風逆浪所阻，而採着曲線的姿態，但是發展這基本法則，並不會因此而搖動。

家門不幸，離了家在外邊流浪的兄弟，不免同野心家勾結起來，擾亂自己的家園。然而在家的兄弟，並不因此而心灰意冷，只是防守與進攻的意志更加堅決，抵抗的陣勢更加鮮明而已。自然兄弟不睦，是一件極痛心的事，但家裏既遭着這樣的不幸，也無可奈何。所以仍支撐着家庭殘局的家丁，不得不重新考慮防守進攻的戰略。

家事是如此，國事也是如此。一九二八年以後，中國在政治上打出了一條新的道路，在文化上又出現了新社會科學運動。那時以新哲學爲中心，一方面介紹哲學的經典，一

方面又介紹哲學的入門書。最值得大書特書的是以新的觀點來重新估量中國社會的性質。這一嘗試不只使人們相信新哲學是世界的最準確的反映，而且使人相信，只有應用這方法，方才可以解剖謎的古國。這種認識是不平凡的。對於現代社會，對於社會史的再評價，不過是第一次的嘗試，後面還有更艱苦更複雜的工作。但這次嘗試，已有了光輝的成績。現在稍肯運用思想的人，莫不公認它是「理性的尺度。」然而所謂尺度並不叫人們背誦幾個公式，主要是把它與現實的生活溶成一體。在那時候，思想界出現了清一色現象。甚至原來敵視新哲學的人，也不能不以它爲幌子，企圖在幌子之下，達到招搖撞騙的目的。在這點上，新哲學的威力也就可想而知了。

在新的政治時局底下，這一清一色的現象是必然的。各人的生活環境不同，各人就有各人的看法。幾種人爲着同一理想奮鬥的時候，對於那理想的估量不免有種種不同。力量的結合已逐漸趨於單純化了，自自然然看法也不比從前那樣複雜。也許各派思想在自由競爭中，也可以漸漸達到一致。但是到了人與人的關係單純化了，意見不比從前

這樣分歧的時候，大家可以統一方法爲中心，一方面以它作觀察的準繩，一方面又發揚它的內容。新哲學成爲當時評判的尺度，所以我說新社會科學運動是五四文化運動的否定。

我爲什麼說新啓蒙運動是否定之否定呢？

六年的國難，提醒了中華民族的自覺。中國目前正處在一個大轉變期中。前一些時候，有些人相信對外妥協是一條逃避的路。這種想法也許是有根據的。如果華洋資本是一視同仁，彼此可以共榮共存，恐怕也算是一條高明的路。可是六年的國難，什麼人的幻想也給無情的事實打破了。封建殘餘的確不想抗戰，而要安安穩穩的保衛他們的土地財產。但我們的芳鄰，並不希望他們做印度、安南、台灣、朝鮮的地主，在宗主國的保護下，做着聖代的富豪。我們的國土被搶以後，敵人一方面實行武裝移民，一方面又隨意沒收土地。雖然有人想過亡國奴的生活，也是不可能的。也許有些意識糊塗的軍人，以爲以土事敵可以保存祿位。這一看法又錯了。亡了國做了亡國奴的人，在例外的條件下，也許還可

以望敵人開恩，讓他在經濟上保留着過去的地位；但在軍事上，如果你是有武裝的人，他們是萬萬不許可你在無祖國的土地上，來稱孤道寡的。是的，買辦的生活泉源是建築在推銷洋貨收買原料的流通過程之上，但敵人的武裝走私，已差不多把靠着友邦以外的買辦的生命，在帶甲拳頭之下打死了。是的，買辦可以隨時改換主子，但是中國沒有多少純粹買辦，大概買辦同時又是銀行家或工業家。所以某地的買辦，一定以某種經濟上歷史上的關係，和某資本主義結了姻緣，不是隨便可以自由分手的。是的，銀行家也有苟安心理，因爲他們的生命線建築在投機買賣與高利貸之上，所要求的是安定。然而正因爲有了這種特點，就不得不與當地政治機構，發生密切關係。但日本的大陸政策是不許中國有獨立半獨立的土著政權存在的。況且敵人在東北封閉金融機關，取消流通證劵的往事，內地的銀行家是深刻地記憶着的。工業家在軍事政治經濟的進攻下，更沒有可能苟且偷安。

也許有些前進的文章家，說這個不行，那個也不行，甲不愛國，乙也不愛國，企圖以

「左」的言詞，辯護某種目的，那並非左得可愛，而是敵人派來的蘇秦。

一點也不錯，我們現在所選擇的是「中國民族的生與死」——（蔣弗華）國難加强了我們兄弟間的社會關係，「祖國的存亡，超過了個人的利害，私人的仇怨，轉化爲民族的讎恨」——（江陵）「民族的利益高於一切」——（柳隄）

在政治生活的天地裏，我們事實上已向着「精誠團結共赴國難」的目標下邁進了。這並不是一黨的精誠團結，而是全國人的精誠團結。十年來的殘酷無比的內戰，已停止了，更深一層的政治大團結：民主政治，民主憲法，也在實現的過程中了。

當然，沒有一種新的現象的發生，可以不費氣力得來的。正因爲不知耗了多少人民的生命財產，才使人們痛切感覺到國難國恥的可怕；也因爲有了二十餘年慘烈的內戰經驗，人民才認眞相信和平統一，民主國家的可貴。中國已開始轉變到一個新的時代了。

以前大家一時糊塗分了手，心裏自然覺得無上的難過。目前大家醒了。除了幾個漢奸以賣國求榮（！）之外，誰個不愛國，不愛民族。文化是政治的反映，同時也是政治

的預見。」在新的政治環境下，文化思想上也自然會掀起一個新的運動。首先文化運動的狹隘性，不能再讓它發展下去。信奉二元論的，信奉實驗主義的，信奉唯生論的，信奉唯物論的，都是愛國的分子。他們所信奉的思想，在愛國運動之中，應盡着它應盡的任務。大家不能互相標榜也不能互相排斥，只應問問自己有沒有盡了最善的努力。很顯然的，這一思想運動是帶上了愛國主義自由主義的性質。從前的文化運動是由反封建思想作起點，今日的文化運動，却以反異族的奴役作起點。對象是不同了。以前的文化運動，是導於一尊，今日的文化運動，却是各派思想的競賽。過去，有人喊五四時代已過去了。並不是五四眞的已過去了，倒是人們過分熱心於新思想的追求，過分努力滿足少數青年的求知慾，不知不覺中把主要的任務放下了，或者至少把它放過了。中國在思想上所走的路，並非「不是左，就是右」也不是「決沒有含糊的餘地。」太多數老百姓，還在醉生夢死裏，還被迷惑在封建思想的雰圍中。爲了喚醒最大多數國民，必須提出反獨斷的信條，我們反對封建思想的獨斷；也反對以權威來統一思想的壟斷；又反對以公式作尺度的武

斷。這一運動，我叫它做新啓蒙運動。它是新社會科學的否定，所以又叫做否定之否定。

否定會有揚棄那兩重意義，積極的「揚」它，消極的「棄」它。第一次的否定，是把一切失了民族自信心的思想，都捨棄了，只揚起了新方法論；在第二次否定中，又把狹隘的思想運動捨棄了，而揚起了一切有自信心的思想。否定之否定，第二次的否定，還含有「反覆」的意義。這種反覆，當然不是單純的覆寫，只是在形式上反覆着過去運動的姿態，而實質上却已到了一個新的階段。譬如同是愛國主義運動，但這一次啓蒙運動所選擇的對象不同；同是自由主義運動，但在目前，我們已鍛鍊了一個壁壘鮮明的思想派系了；過去反封建任務未完成，目前在理性運動面前，以公正的態度，批判一切非理性的東西。

在這個意義之下，我叫這一次啓蒙運動是新啓蒙運動，在啓蒙之前加上一個新字，是表示它是過去啓蒙運動的綜合，經過揚棄的作用，已把啓蒙工作，提高到一個新的階段了，

二 新啓蒙運動的提出

新啓蒙運動就是文化思想上的愛國主義運動，自由主義運動，理性運動。一年來思想界的自我批評、都是以這一個認識爲中心點。不論是高呼思想的危機，不論是反對公式主義，反對差不多主義，不論是再評價五四運動或戊戌運動，不論是談文化思想問題，談思想自由，或談思想統一，都感覺到新時代的必然到來，關門主義不再讓它發展下去，必須有一新的文化運動，以作政治的「預見」或作它的輔助。我並不是說有一個先知先覺的文章家，發表幾篇文章，從頭至尾，把這問題解釋一番，人們就奉它爲金科玉律。不是的。最初的提出，不一定有目的意識，即使有目的意識，也未必包含問題的全面。總之，有了新的刺激，人們的腦裏就起着反應。反應當然不只是一個人。只是有一個感覺最敏銳的人先提出來，不論是一些直覺，或是一點感想，於是加强了人們的注意力，引起了廣大影響。或者又有人提出了反面的見解，由於大家的研究、批評、論爭，於是問題的內容，更加

充實起來人們的認識，也漸漸與客觀的存在相接近了。

我也不是說，目前大家的認識已達到最後的一點，事實上這樣的認識是不存在。不過現在人們的意見已逐漸趨於一致，倒是事實。認識的辯證過程，這裏又得了一個標本的說明了。

首先意識地把問題提出來的是北平陳伯達先生的新哲學者的自己批判和關於新啓蒙運動的建議（讀書生活第四卷第九期。）這篇二三千字的文章，提出了很寶貴的意見：（一）新哲學者的自我批評；（二）新啓蒙運動的倡導。自我批判又分兩點，第一點是說新哲學者對於中國舊傳統思想，缺了有系統的深刻的批判，而這種傳統思想，目前正成爲敵人和漢奸來愚昧中國國民的有力工具；第二點是說中國新哲學者在寫作中，不能用辯證法來解釋中國的現實生活。所以爲着拯救目前的國難，新哲學者應該組織「哲學上的救亡民主的大聯合，」應該發動一個「大規模的新啓蒙運動；」一方面「從事於中國現實之唯物辯證法的闡釋，」另一方面「組織一個哲學上的反抗禮

教的聯合陣綫。」

這篇文章是二十五年九月十日發表的。十月一日陳先生又在新世紀第一卷第二期上發表了論新啓蒙運動。無疑的這篇文章是上文的補充，更具體的闡明了新啓蒙運動的意義。陳先生先評價歷史上的啓蒙運動。他以爲戊戌啓蒙運動是上層思想家的呼喊，辛亥革命在文化上也沒有引起一個普遍的羣衆運動，五四運動才是文化上的羣衆運動。但是自從九一八民族來了一個大逆轉以後，文化上的黑潮又捲土重來。侵略者漢奸，要把我們拉囘中世紀時代，提倡復古，提倡尊孔，提倡禮教，鼓吹盲從，鼓吹迷信。因此我們需要組織全民族的抵抗來解除國難，同時也必須喚起全民族的自我醒覺。陳先生說：

「我們反對異民族的奴役，反對舊禮教，反對復古，反對武斷，反對盲從，反對迷信，反對一切愚民政策。這就是我們當前的新啓蒙運動，也就是我們當前文化上的救亡運動。在這裏，我們要和一切忠心祖國的分子，一切愛國主義者，一切自由主義者，民主主義者，一切理性主義者，一切自然科學家，……結成最廣汎的聯合陣綫。」（一五頁）

這兩篇文章，可說是新啓蒙運動最初的呼喊，也可說是新啓蒙運動的奠基石。在這裏，對於文化上的救亡主義；反武斷主義，文化上的大聯合，文化上的民主主義，已劃出了一個輪廓。爲什麼新文化運動要以愛國主義爲依歸，以民主主義大聯合爲前提，來「反對傳統」「開發民智」呢？在這兩篇文章裏，這點已有了原則的規定了。當然一個新的文化運動，不是幾千字可以發揮得痛快淋漓，不是一兩個人的努力可以包辦。除非這個運動，不是適時的東西；除非這個運動，不是歷史的產物，自然沒有人來管它。要不然這一運動是當前轉變期中必有的過程，結果也必定引起思想界的注意，批評和討論。

在陳先生提出問題的時候，國內環境還在混沌沉悶之中，將來的揭曉是A是B，還是一個未知數，人們的腦裏還埋伏了許多疑慮。雖然有見識的社會運動家，根據客觀的環境，已預見政治上的救亡大聯合是必然到來，並且努力促它早日來臨。而文化界的先覺分子，自然也感覺到這一大轉變的必然性，在文化上也要來一個新的方式，以配合新的形勢了。

艾思奇先生在生活星期刊雙十特輯所發展的中國目前的文化運動就是緊接着陳先生的提出的一個響應。在這篇不滿三千字的文章裏，艾先生提出了兩個基本概念：

（一）中國目前的新文化運動是以愛國主義爲直接的主要內容；

（二）愛國主義的文化運動是民主主義的性質。

然而有人以爲愛國主義不是這一次文化運動的特點，因爲一百年來政治上，文化上的運動，都是由於帝國主義侵略的刺激，帶上愛國主義的性質。艾思奇認爲這只是片面的看法，因爲「五四運動以前的文化運動上的愛國主義，是從改造自己出發的，但現在的運動，是在敵人的直接猛烈侵略的處境之下發動，自己改造的餘裕已經沒有了。」對於民主主義，爲着提防人們的誤解，還要再伸明一下，因爲一說到自由，有人就以爲什麼思想都可以自由，思想自由了，就失了中心了。他說：

「不論是資本主義的文化要素也好，封建的文化要素也好，不論是實驗主義也好，社會主義也好，只要你所發揮的是有用美點，都竭誠歡迎你到這運動中來。或者換一個

說法，目前的新文化運動」應該是一個愛國主義的自由競爭場。如果它的愛國的作用愈更發揮得多，那它就愈更出色；最能夠發揮這種積極性的文化，在這運動中就會站主導的地位。」（二二二頁）

艾先生末尾又說陳先生曾發表了「很精彩的意見」，希望大家「參看一下」，這篇文不用說是受了陳伯達的暗示而寫的。在某一意義下，又可說是補充了陳先生的意見。從此以後，人們對於新啓蒙運動，已不是談論什麼應該不應該的問題，而進到來估量它是一個什麼問題了；從此以後，稍微關心着時局動向的文化人，都來研究這一運動中的個別問題，討論個別問題的內容性質了。

在文化食糧的創刊號上，艾先生所發表的新啓蒙運動和中國的自覺運動，主要是說明中國史上愛國主義的發展。

陳伯達先生早已把新哲學的否定之否定律，應用到中國社會運動史上，艾先生再來引伸他的意見，認爲辛亥革命所以是肯定，就在於「它是種族的，反滿的各階層各派

的革命運動，同時也就是和封建勢力也聯合一致，並且是受封建勢力的利用而失敗的革命運動。五四和國民革命是辛亥的否定，是因爲它的反封建的性質，是在於它和封建勢力的明白對立。目前的政治上，文化上的愛國運動，是否定之否定，又是因爲「它又是要求一個種族的統一運動。只要是於民族的生存有利益的話就是對一部分封建勢力攜手，也是在所不惜的。它回復辛亥革命的救國某些特徵。」

陳艾兩先生的目的在於說明目前的愛國主義和過去同樣性質的運動的不同，在於闡明愛國主義的發展階段。這一點他們是成功了的。

在那半年之中中國政局，是可以用急轉直下那四個字來形容的。這反映在和平統一上，反映在民主運動上，這急轉直下，都可說是中國新生的起點。爲了適應政治上的新形勢，或者爲了推動這種形勢到理想的境界去，對於文化運動，不得不生出一種重新估量與認識的必要。因爲必先作了一番清算工作，才好作一番積極的建議。

那時，懷疑，不滿現狀的情緒，可說是普遍的。也許只蘊藏在心裏，不曾說了出來，或者

說了出來，只是一些雜感。然而在已發表的文字中最可注意的是蔣茀華先生的青年思想獨立宣言和炯之先生的「談差不多。」蔣先生指出我們所缺乏的第一是知識，第二是知識，第三也是知識。他勸誡我們要「趕快拋棄一切不健全的思想和信仰，走上救亡運動的道路。」這是很切實而有力的呼喊。他叫道：撒旦，放下你的屠刀！又叫道：法利賽人，你別饒舌罷！可是作者雖然喊出「思想獨立，」而對於「思想獨立」四字，却有了誤解，以為「青年人有青年人的行徑，」「青年要創造，」不要「摹仿流行的腔調，」也不要「追隨世俗的步趨。」蔣先生也說過：「知識生自歷史的實踐，它是無數千年人類經驗的累積，它是代代相承永不熄滅的火炬。」既是如此，「知識上的成就，」既是「人類經驗的累積，」而所謂「流行的」「世俗的」思想，就不能以「不健全」三字來一筆勾消。我們只應問它有沒有「放到人類歷史的實踐裏去試鍊的價值，」不應以「流行的」「世俗的」等字眼來抹煞了它。在這一點上，蔣先生只在消極上批判了左右的武斷，在積極上却未曾貢獻過什麽，

炯之先生的話是對着文藝運動說的，他喊出「作家間需要一種新運動；」就是反差不多運動。他說：「近年中國新文學作品，似乎由於風氣的控制，常在一個公式中進行容易差不多。文章差不多不是個好現象。我們愛說思想，似乎是得思得想。眞思過想過，寫出來的文學作品，不會差不多。由於自己不肯思想，不願思想，只是天眞糊塗去擁護所謂某種固定思想，或追隨風氣，結果於是差不多。」

這兩篇文章，打動了一向對於「當前文化事業」表示「懷疑」「不滿」的柳湜先生，「引起」了他去「考察，」又把他的「懷疑和不滿」更加「擴大」起來，才寫「國難與文化，」對於「中國文化運動往何處去的問題，作一個系統的答覆。」這本小叢書對於目前文化運動是給了一個有系統的全盤考慮。這全盤的考慮，最值得注意的，倒是過去啓蒙運動留下我們的是什麽與目前中國文化運動的病症在什麽地方這兩點。他以爲過去文化運動未能普遍地掀起一個全國國民的頭腦改造運動，所以非理性思想，仍盤據着大多數人的頭腦裏。

「辛亥革命，老百姓大致都在夢裏；『五四』運動只解放了幾個中等社會的青年男女；一九二五到二七年的國民革命，那影響雖然比較很大，但被解放了的範圍也僅及於都市的一部分工人和革命軍經過地帶少數的農民和自由職業者。當前國難也僅使直接被侵略地的同胞，腦子起了很大的變化，其他各省的同胞的印象，還不夠深刻。」（六六頁）

所以我們目前要「佈置一個空前廣大的全民族思想解放運動」（六二頁）。但是文化上統一救亡運動，到目前爲止還在「醞釀時期」目前文化運動不能開展爲一個全民族的統一運動，「主觀上的原因」是：

（一）對於文化與政治的機械的了解，以文化作爲政治的尾巴；

（二）過於熱心政治運動，忘記了糾正過去文化運動中的缺點；

（三）犯了關門主義與公式主義的錯誤。

國難與文化的出版，又使人回頭看一看過去文化運動的功績及其缺點，看一看目

前文化運動的病症及其醫治方法。這一積極的貢獻，我們不得不歸功於柳湜先生。

國難與文化是二十六年三月十六出版的。過了兩個星期，即四月四日，以一自由主義者的姿態出現的朱光潛先生的中國思想的危機，在大公報上發表出來了。接着又有狄超白，沈于田兩先生的批評與反批評，使人們對於這一運動格外感到興味，同時也吸引了更多人的注意。從表面看來，李狄沈三位所爭論的好像是思想的危機，而骨子裏却在於思想自由這問題上。思想究竟應自由抑或應統一，思想自由與統一是否絕不相容，以權力來統一思想，抑或以自由競賽來統一思想。這些我想是論爭的中心點。

朱光潛先生診斷中國思想的危機，第一是：「誤認信仰爲思想，誤認旁人的意見爲自己的思想，一只有信仰而沒有思想。第二點是：「信仰某一派政治思想，而抹煞其他學派的政治思想，甚至以某一派思想壟斷全部思想的領域；」思想是狹隘的，壟斷的。第三點是「浮淺窄狹的觀念，因口號標語的暗示，在一般青年的頭腦中深根固結，形成一種固定的習慣反應模型，使他們不思想則已，一思想就老是依着那條抵抗力最小的熟爛

的路徑前進。」第（一）（三）兩點，其實只是一點，就是目前思想界只有信仰，沒有思想。因為只有信仰，就「無用思想，」不再「向新路徑嘗試探索」了。朱先生把思想與信仰看成絕對不相容的東西，是由於他誤解思想只是「一種有條理的心理活動，」而忘記最重要的一面思想是客觀的反映，於是抹煞了思想的實踐意義，以為有了思想就不必有信仰，思想一成信仰，就污辱了思想的尊嚴。信仰資本論的人也要像作者那樣「在倫敦博物院的圖書館困坐數十年辛苦研究」要是如此，那正如任白戈先生所說：「那馬克斯的學說早已破產了。」朱先生的第三點，如果解作反對強權對於思想的干涉，抨擊一班妄人以為指揮刀在後面什麼都可以壟斷起來，於是大聲疾呼，要求思想要有獨立性、創造性、自由性，而反對思想的因襲性、保守性、包辦性；那是值得稱頌的。他說：「思想的最大障礙是任私見武斷，而成功的要訣則在自由研究與自由討論。」

這是一個很有力的叫喊。我可以說，這不僅是一個大學教授的要求，而是全國大多數文化人的心坎裏流出來的實話。不過有一點應加以說明：朱先生對於思想危機的了

解，既不合乎事實，同時對於思想危機的醫治方法，也看錯了。他以爲醫治的方法主要是要了解思想所必有的態度和方法，那方法是：「多受些辛苦的謹嚴的科學訓練，」要有「正確的思想習慣。」「如果問題的關鍵眞的在這裏，那無怪狄超白先生要說最好的方法是「把形式邏輯頒爲初級中學的必修課」了。然而相信思想是社會的產物的人，却不作如是觀。狄先生是這樣的信奉者。他先指出中國今日的思想，只有兩條路，不是左，就是右，决沒有第三條，我們一家兄弟們已分起家來，大家成爲仇敵。他認定思想上的左右對峙，不能歸罪於「爲學的方法不對，」而應在客觀情勢中求它的根源。過去的客觀情勢已逼我們動起干戈來了，現在的情勢是否又推動我們化干戈爲玉帛；或者用別的話說：現在是否「有共同的認識和共同的要求。」沈先生以爲這「認識」和「要求」已經「具備」了的，他說：

「今日不問什麼主義，祇要他底目的是爲中國人民的前途而着想的，那麽都得把各該主義中的高深理想暫時擱起，而共趨於民族解放之途。」

所以狄先生就希望：「政府是應當以最好的方法，消除人民思想上的紛爭。」

說到這裏，話得說回頭。朱先生否定了思想的社會性，當它是「心理活動」因此見了左右對峙的危機，就要人多注意些做學問的方法，多受些科學的訓練。他的看法是錯了。但在這錯誤的看法上，他却要求思想自由，要求自由的研究和討論。這要求是對的。狄先生確認「思想是時代的反映；」出發點是對了，但他以爲今日中國社會的發展，已使我們有「共同的認識」於是要求政府出來「消泯思想上的對峙。」這樣在正當的出發點上又建立了不正當的結論了。

朱狄兩先生的觀點，都有對與不對的兩面。

從粗枝大葉上看，我們目前對於抗敵救亡，確已有了統一的認識了，而且在行動上也與這個認識漸漸趨於一致了。但在具體而微的地方、仍不能否認還有種種不同的看法。有些人却患着近視病，有些人的眼光遠大，有些人又崇尚空談。當然眞理只有一個，幾種看法只有一種最合理。但要使思想統一起來，不必要權威出來干涉，而應在神聖的抗

戰旗幟下一切派別思想體系，都有自由存在，自由研究，自由批評，自由論爭的權利與義務。在研究中，在批評中，在論爭中，來建立統一的思想。沈于田先生說得好：

「牠們在抗日救亡的一個共同的大目標上說，也許可以算是『統一』了，但這統一並不抹煞牠們的不同立場，們牠在理論問題上的歧異。

「思想的各種各樣並不是危機，倘若任何一派思想，要靠政治力量和武力、來强迫地灌溉到民衆中去，使他們盲目地信仰，那才是危機。

「只有從思想的鬥爭中間，才能產生思想的統一——這不是簡單地統一在一種政治力量和武力下面，而是統一在絕對眞理的旗幟下面。只有實踐能證明某一派思想是絕對眞理或是最接近於絕對的眞理。」

只有思想自由，才能保證思想的活潑的發展和光明的未來——這是沈先生的中心觀點。在討論批評的過程中，又再一次評價思想自由問題，無疑的認識又更深入一層了。

還有北平的江陵先生在國際知識創刊號所發表的開展中國新文化運動一文，對於文化上的救亡大聯合，提出了一些寶貴的意見。大家都記得陳伯達先生說過這樣的話：「新哲學者乃是目前新啓蒙運動的主力，動的邏輯之具體的應用將成爲他目前新啓蒙運動的中心。」江先生覺得這話包含的「範圍過小，面目過左。」我想陳先生這句話是對新哲學者說的，所以後來他寫第二篇文章對着文化人說語的時候，已改了口氣，說：「新啓蒙運動結合的範圍，仍是廣汎的，對於動的邏輯之承認與否，絕不是這種結合的標誌。」

江陵先生認爲聯合的範圍要寬，說話的態度要公正，對於倡導者陳柳兩位所作的工作綱領，提出了幾點修正：

原文	修正文
大量地介紹新哲學到中國，並應用新哲學到中國各方面的具體問題去。（陳文）	大量地介紹新哲學到中國，來引起中國的自由的討論，具體的探討。

特別淸算今日的舊唯物論的思想。（柳文）
反復古，反武斷，反偏見，反盲從，反迷信，反因襲。（陳文）

特別淸算中國今日的民族叛賊的思想，或錯誤思想。
反武斷，反盲從，反迷信，反因襲，反公式，反包辦。

這個修正是更具體了。我們的腦裏不應有絲毫攏統的概念。後來柳先生在國際知識第三期對於「在此時此地不必提唯物論」這點，已寫着「我完全同意」五個字。而陳先生却以爲他那些話只是「說明目前新文化運動和過去新文化運動在人事上和在認識世界的工具上的主要的變化，」並且聲明：「新啓蒙運動的確是全國文化人的共同文化運動，而不是『左翼』的文化運動。」我想陳先生的本意，未必犯了「容量太狹」的毛病，如今又討論一次，我想大家對於「嚴謹地提防自己的宗派」這一點，怕已完全一致，再也不必在字眼上作無謂的爭辯了。

這半年中對於文化思想性質問題的具體討論，已把問題推進到一個新的階段，使人們對於問題的了解更加深刻。也許到了此時，要來一個新的綜合了。對於性質問題作了一個收束，才好提出具體的實踐方法。認識月刊的思想文化問題特輯（創刊號）的

出版，在某一意義下，算盡了這一任務。它有承前啓後的作用，把前時的討論作了一結束；新的討論，又以此爲起點。在這一意義上，這一特輯裏值得留意的文章有：

（一）艾思奇：論思想文化問題；

（二）陳伯達：再論新啓蒙運動；

（三）張申府：五四紀念與啓蒙運動。

艾先生對於目前思想文化本身的性質，指出了三點：

第一，新啓蒙運動是「文化思想上的愛國主義，民族主義；」

第二，新啓蒙運動是「思想文化上的自由主義，也可以說是民主主義；」

第三，新啓蒙運動是「反對」「左方面」和「右方面」的「獨斷。」

張先生對於新啓蒙運動的內容，也指出了三點：

第一，新啓蒙運動必是「理性運動，」必要「反對衝動，裁抑感情，而發揚理性；」

第二，這個新啓蒙運動應當是「綜合的，」是「各種現有文化的一種辯證的有機

的綜合；」

第三，今日的啓蒙運動，不應「淺嘗」而要「深入，」「對於中國文化，對於西洋文化，都應該根據現代的科學法更作一番切實的重新估價，有個眞的深的認識。」要這樣子，才作到「文化的綜合。」

什麼是新啓蒙運動可說是上文的補充。張先生前後所寫的兩篇文章，字數很少，但却有很深的含蓄，是值得吟味的。

陳先生的再論啓蒙運動，副題思想的自由與自由的思想，是一篇力作，在某種意義上，也可說是過去的討論的總結。他指出了：「挽救目前思想界的危機，惟一的道路，就是思想的大解放。」也就是：「思想的自由與自由的思想。」所謂思想的自由，是「廢止」思想上的「物質的鐐銬，」所謂自由的思想，就是「擺脫」思想上的「精神的鐐銬。」「思想大解放的運動，批判的運動，同時也即是理性運動。」「新啓蒙運動是民主主義的思想運動，是愛國主義的思想運動。說是民主主義的；就是說，思想的自由與自由的思

想。說是愛國主義的；就是說，這種思想的自由與自由的思想，在目前是爲着喚醒四萬五千萬同胞起來保衛我們的祖國。」這些話也是說明，新啓蒙運動是愛國主義的自由主義的理性運動。

在差不多一年之中，經過了南北文化人的廣汎的討論，大家不只對於新啓蒙這個運動認爲是目前少不了的歷史過程，而且對於這一運動的性質內容，也在自由討論中得着了一個共通的結論。這結論簡單說來是：

（一）新啓蒙運動是思想文化上的愛國主義運動；

（二）新啓蒙運動是思想文化上的自由主義運動；

（三）新啓蒙運動是理性運動；

（四）新啓蒙運動是建立現代中國新文化運動。

這四個特點，是有密切聯系的。目前思想文化運動是以抗敵救亡，民族解放爲依歸，以自由研究、自由發表、自由批判、自由討論爲前提，來發揚理性、說話作事，要有根據，廣汎

的深入的批判一切中國西洋的文化，以建立現代中國新文化的運動。

你看，作總結的時候，只是簡單的幾句，已不知流了多少人的血淚，絞了多少人的腦汁，才一步一步得來的。

第七章　目前思想文化問題

一　新啓蒙運動是文化思想上的愛國主義運動

一個名詞的提出又博得廣大的同情，一定有當時當地的條件存在。目前在思想界已成了主流的新啓蒙運動，當然是不能有什麼例外的。在三四年前，就有人提起這個名詞，一年前，又有人以明確的詞句再提出來。然而這一運動不但在三四年前得不到廣大的反應，即使在一年前，響應和接受它的，也只限於思想界少數上層分子。但自從上下團結禦侮的局勢逐漸明朗化以後，相應着這一政治上的民主運動，文化思想上的新啓蒙運動，就成爲廣大的文化人抗敵救亡的共同目標了。這是針對着國難而產生的兩種主要潮流。

在問題提出的最初，大家的目標是集中在新啓蒙運動本身的性質。目前爲什麼要

來一次新的啓蒙運動新啓蒙運動是什麽？這些可說是一年來許多熱心思想運動的朋友們聚精凝神的所在。各人的肺腑裏有什麽感想，儘量發表出來。有些人心裏蘊藏着許多寶貴的意見，他們以論文的形式發表了一篇的雄論，有些人心裏只有一點點感想，也不妨以小品的形式發表出來。只要是個人的獨到見解，對於問題的解决都有它應有的意義。綜合了各個人的觀察，就得了我們現在對於思想文化運動的根本觀念；就是：以愛國主義爲依歸，以自由主義爲前提來反對武斷，宣揚理性，而達到建立現代中國的新文化的，就是新啓蒙運動的根本概念。

我們說新啓蒙運動是愛國主義運動，只是就它的效果上，就終歸的目的上說，即是，無論一篇科學論文，或是一篇文學作品，只要它是現實的反映，對於我們認識目前的局勢有好處，那就可以說是愛國主義。並不是什麽東西，開口閉口都不離愛國這兩個字。我試舉一個例子來說明一下。科學與藝術原來是兩門不同性質的學問，科學是抽象地反映或表現現實，而藝術却是具體地反映或表現現實。一篇論文，不論是歷史、經濟、哲學都

用分析方法，有條不紊地把世界解剖了，但是一篇創作，不論是小說、戲劇、詩歌，却用具體的事實來表現這個世界的面貌。然而無論是抽象的或具體的，它們都是客觀世界的反映，使人們認識這世界原來是這個樣子。

越正確反映現實的東西，也就越加强人們對於客觀環境的關心。我們的科學家，文藝家，不論他們所用的手法是什麼，只要在他們的作品中，客觀地分析了或描寫了今日的世界，今日的中國，敵人的進攻，國難的由來，自然可以激發了我們愛國愛民族的情緒，不必在作品上塡滿了國難、愛國、炸彈、救亡等字眼。

也許有人覺得愛國主義不算得是新啓蒙運動的特點，因爲不論在那一次的思想運動中，愛國主義都有它的地位。洋務運動，維新運動，就是封建上層分子目擊中國民族的危機所提出的改良政策，這是國難所引起的。辛亥革命時代的民族、民權、民生三大政策，也是創造者目擊中日戰爭，庚子聯軍入京等國恥而發出的救亡呼聲。五四文化運動的發生是由於中日外交的直接刺激，大概我們還記憶猶新的。新社會科學運動，也是反

帝反封建的文化運動。檢查一下百年來的文化思想史，都充滿了愛國主義的氣味。中國啓蒙運動史，簡直可以說是愛國主義文化史的別名。然而歷史上的愛國主義與今日的愛國主義，實在有根本的不同點。張李康梁的目的在改良封建的政治機構，以加强對外的力量。辛亥革命以反滿爲它的直接目的。五四運動，新社會科學運動，也是以改革內政爲民族解放的依歸。可以說過去一切文化運動的直接目的，是對內而不是對外，由對內的改革以達對外的獨立。如今事情却是兩樣。在敵人的直接猛烈侵略的處境之下，已沒有自己改造的餘地了。敵人要併吞整個中國，不論什麽階級人等，都是他們的征服對象。從前守中立的資本勢力，與敵人同流合汚的封建殘餘，也不能逃出這一場刼難。全民族今日所普遍受到的是生與死的威脅。在生與死的最後交界線中，我們要考慮民族的自覺。我們倘不萬衆一心，團結禦侮，抵抗强權，唯有全體滅亡。我們只有走上愛國主義的一途，此外再沒有第二條路可走了。

「當着目前民族大破滅危機的前面，哲學上的爭鬥，應該和一般的人民爭鬥結合

起來。我們應該組織哲學上的爭鬥，應該組織哲學上的救亡民主的大聯合，應該發動一個大規模的新啓蒙運動。」（陳伯達：哲學的國防動員，二十五年九月十日讀書生活四五三頁）

「這是以愛國主義爲直接的主要內容的文化運動。這一運動的發生，是由於敵人的猛烈的新的進攻的刺激，是由於亡國的危機的迫切，是由於民族敵人不但要滅我們的國家，而且正在用種種方法想毀滅我們的文化，使我們在文化上也成爲他的奴隸。」（艾思奇：中國目前的文化運動，二十五年五月十一日生活星期刊二二二頁）

「現在我們的文化任務，在上面已經約略提到，是澈底解放我們全民族同胞的頭腦，使大家明瞭國難及自己的前途，並且共同來解決國難，創造自己的前途。」（柳湜：國難與文化六五頁二十六年三月十六日出版）

這些互相啓發互有補充的話，是由三種文獻中引來的。陳艾柳諸先生先後一致地都說國難產生了新的文化運動，而新的文化運動又以解除國難，以愛國主義爲依歸。

一提起愛國主義，碰着了極左方面的兩種有趣的反響。極左方面的人的頭腦裏只塡滿了公式，一遇事情只拿出千篇一律的公式來作尺度。不問此時此地，只問公式條文。於是公式主義的應用往往得出了許多光怪陸離的結論。也許他們存心來作分裂運動，見了全民族的統一運動逐漸完成，見了如火如荼的救亡抗敵，就慌張起來，於是拿着公式來幾動中的世界。於是罵新啓蒙運動者爲社會愛國主義者，爲新國粹主義者。

又有少數性急青年，被一些「美麗的或虛無的幻想所迷惑，他們所留戀的是虛無的理論，他們所追求的是美麗的幻夢，他們所要求的是社會主義。他們自命爲一個純正的國際主義者。不過他們的頭腦實在太天眞了，他們的理論實在太單純了，他們見了人們提起愛國主義，民族主義，彷彿就以爲是什麼鐵鑄成的大錯，是什麼彌天的罪惡了。

我們讓極左派喊「社會愛國派」罷。歷史是最好的審判者，判斷誰的是非曲直。社會愛國派是在大戰中革命派所賜與第二國際保守幹部的嘉名。他們向國內民衆鼓吹保護的祖國，並不是多數國民的國家，而只是少數金融資本家對內對外執行保守政策

的機構。在大戰中，竟有他們這班英雄出來仗義執言，是十九世紀資本主義和平發展的結果。在那時候，國內的第四身分，未結成鋼鐵般的力量，而金融資本，從殖民地的超經濟壓迫中得了不少額外利潤。他們就分出利潤的一小部分，來吸收一部分產業貴族，同時又指揮他們鼓吹改良主義，鼓吹勞資的共榮共存，鼓吹保護祖國。保護帝國主義的祖國，是沒有意義的。擁護一個侵略者來抵抗另一個侵略者，以暴易暴，也是沒有意義的。我們的愛國主義運動，目的可說與第一次大戰中的愛國主義，完全兩樣。我們的祖國是全民族的國家，這個民族國家，遭着敵人的猛烈進攻已處在滅亡的危境了。我們要從死亡線上，殺出一條活路。我們爲着擁護全民族的利益而抵抗强權，爲着保護多數人的生存權利而抗戰。一是自私的，一是自存的，一是助紂爲虐，一是爭取生存，一是爲少數人當砲灰，一是爲自己作光榮的抗戰。有眼睛的人，誰不會分辨這個差別。公式主義的「歷史觀」眞是以一塊黑布包了眼睛，而不懂此時此地的瞎說。

純潔性急的青年們，只迷戀着美麗的幻想。他們相信自己的理想是可以不擇手段，

不支出任何代價可得的。人們不妨懸着國際主義，當作一個目標。但他們應知道此時此地的出發點。中國在此時此地要解除的第一是國難，第二是國難，第三也是國難。在這時候，如果我們只對最高理想作迷信的追求，而放棄現實的抗爭，放棄達到理想的現實抗爭，一味作亭子的左派神化，這是一件如何天大滑稽的事！

而且生在半殖民地國家而那國家又剛在生與死的歧途上，那國家的人們越要愛國，愛國的情緒越高漲，他們就越要反帝，反帝的行動越熾烈。我可以說，他們是愛國主義者，同時又是國際主義者。參加愛國運動就是實現國際主義的階梯。這兩種人格，在我們中國人中是不可分的。

在亭子間等待光明，在天空中唱高調的人，對於現實到底是沒有補益的。

二　新啓蒙運動是文化思想上的自由主義運動

目前國內環境已逐漸踏上一個新的方向，中國顯然已經不是六年前九一八時代

的中國了，不是兩年前華北事件時代的中國了，也不是一年前兩廣事變時代的中國了。這幾年來全國所要求的和平統一原則已得到實現，民主主義運動又成爲目前主要的政治潮流。然而和平統一原則的實現，只不過在消極上保存國力，大家槍口一致對外，不要損害一絲一毫的民族力量。但在積極上仍須用最有效的方法來運用這潛在的國力。民主政府民主憲法的實現，是不可少的條件。只有民主的政府，民主的憲法，才能集中全國的人力，物力，在共通的目標下，爲國家民族流着最後的一滴血。

與政治上的民主運動相呼應的，又有文化思想上的新啓蒙運動。這兩個主要潮流無疑的在不久的將來，起着交流的作用，而滙成抗敵救亡的巨浪。政治上的民主主義運動，是滙合全國的人力物力爲祖國的危亡而奮鬥，隨乜而來的文化上的新啓蒙運動，却讓各派思想自由存在，自由發展，盡量發揮乜們固有的智能作用。民主政府與思想自由可以說就是目前抗敵救亡中相互爲用的兩座支柱。

陳伯達先生在認識月刊上所發表的論新啓蒙運動，副題思想的自由與自由的思

想，可說以很敏銳的眼光，來觀察文化上的當前問題。他說：「我們所提出的新啓蒙運動，其內容總括來說，就是思想的自由與自由的思想。」（十九頁）前半句話就是我所說的文化思想上自由主義運動。他再下解釋道：「所謂思想的自由，就是說應該廢止思想上外來的權威，思想應該從外來的權威獨立起來，一切關於思想上的外來鐐銬（物質的鐐銬，）都不應存在。」（十九頁）

自由二字，會引起一部分人的誤解。思想自由，並不是說封建思想，漢奸思想，頹廢思想也有自由存在、自由發展的機會。不是的。我上文說過新啓蒙運動的終極目的是反對異民族的侵略，爭取祖國的獨立自由。在這最高的目標之下，與它不兩立的思想當然不能讓它自由生存，自由發展。這裏就劃出了思想自由的界限，就是凡是文化思想在終極的效果上有利於民族，能夠提高民族力量，對於抗敵救亡有一點一滴的貢獻的，都應當許可它自由存在，自由發展。但有些思想家顯然是抹煞了曲解了思想自由的意義。朱光潛敎授的思想自由說，不是左，也不是右，右不好，左不好，白是壞的，紅的更壞。所以他的所

謂思想是超乎左右之上的不可知的東西。朱先生不愧是康德教授的高足。他的尊師康德教授以爲世界是不可知的，而朱教授也襲了先生的學說，說目前思想自由的對象，也是不可知的，所以他的思想自由說只剩下一種研究的方法：「自由研究與自由討論。」

陶希聖先生的網開三面說，也是對於思想自由的不平凡的曲解。陶先生的不平凡的曲解在這一點上，他根本抹煞了思想自由的能被性，以爲它是由外來的權威所施的恩惠，思想自由本身絲毫沒有爭取的意義，只要有一天，權威者放下屠刀，大開放便之門，自由民主，就可以不勞而獲的了。

然而思想自由，並不是說「你對，我對，他對，大家都對，」也不是說「你不對，我不對，他不對，但是大家混在一起，燒成一碗五花八門的燴湯就是對的了。」所謂杯酒聯歡，一團和氣，是當作一種待人的態度看，並沒有什麼不對。不然，以它爲尋求眞理的方法，那是要不得的。思想自由，除了在救國第一的旗幟下，讓大家自由，各有一長的，都貢獻出他的長處之外，是自由研究，自由發表，自由批判，自由論爭。我有唯生史觀的方法，你有實驗主

義的方法，他又有唯物辯證法的方法，還有二元論的方法。好！大家不必强求一致。你不應無條件的否定我，我也不應用什麽來作後盾壓死了你。大家儘管盡了自己最善的努力，來活潑地研究，得了什麽結論，就發表出來。仁者見仁，智者見智，戴了藍色眼鏡的人，所見的都是藍色的東西。大家認爲結論不一致，見解不盡同，不妨老老實實的坦坦白白的提出意見，什麽是對，什麽是不對。不一定對方的批評是天經地義。也許他只說了一半對一半不對，或者全對，或者全不對，於是在批評之後，又來了論爭。大家都應拿出貨色來。你說人家不對，爲什麽不對，他不輸服你的批評，有什麽理由不輸服。大家要作全面的觀察，也要作一深刻的反省。只要大家是服從眞理，經過了研究、發表、批評、論爭之後，是可能與眞理逐漸接近的。

一提起自由批判，自由論爭，有一部分人不免要吃了一大驚。他們大概習染了過去思想界的作風太深的緣因能，生怕批評論爭，會妨礙着統一，見解的並立，會引起糾紛，究不如爲息事寧人計，主張放棄立場來求統一。甚至有人害怕彼此相持，誰也不肯放棄自

己的立場，會形成對抗的形勢，頂好是祈求權威者出來，請它消滅思想的對立。

我以爲這是杞人憂天的標本。一點也不錯，事實上誰也不肯無條件的放棄自己的立場。可是權威者的統制，到底也必定枉費精神，因爲思想的磨擦是社會磨擦在文化上的反映，不取消社會的磨擦，思想上的磨擦是永遠存在的。同時，外來的威脅，如果可以統制思想，中國的秦始皇，法國的拿破侖，俄國的沙皇，怕也不作歷史上被咒咀的對象了。我們不怕各派思想的磨擦，因爲各派雖互相磨擦着，但也有共處一堂各得其所的共通要求。批評論爭就要爲了求最低限度的一致，因爲一種正確的主張，一個合理的結論，是經過許多人的研究論爭才得到的。只有批評與論爭，是非曲直方才大白於天下。所以問題不在於論爭問題，這是不成問題的問題，問題却在於批評論爭的態度。過去那種我代表眞理，我就是眞理的批評，那種自己是百分之百的正確，而別人都是百分之百的武斷態度，是要不得的。如果我們的批判是誠懇的，而不是虛僞的，是友誼的，而不敵對的，是說服的，而不是罵倒的，是爲了推動一派思想或思想家向前邁進，而不是排斥了它或他；衝突

是可以避免的

再從批判者論爭者這方面來看，批評論爭的意義更來得重要。某一種思想雖然含有否定的種子而被批評，但它未必沒有半點肯定的要素。不說有一點，而只說有半點，批評者也應該虛心加以接受。沒有戊戌的維新思想，那裏有辛亥的三民政策，沒有三民政策，那裏有五四文化運動，沒有五四，又那裏有新社會科學運動，那裏有目前思想運動。沒有康德，那有黑格爾，沒有黑格爾，那有費爾巴哈，那裏有卡爾，那裏有伊里支。批評是揚棄的過程，積極的「揚」它，消極的「棄」它，經過一揚一棄，再來一個新的綜合，相對眞理是這樣砌積起來接近絕對眞理的。

話說到這裏，我們可以談談思想運動的領導權了。思想運動的最高盟約是民族利益高於一切。大家一致對外，大家之間都有自由存在，自由發展的權利。既然如此，思想運動的領導權問題是否存在，是否需要某派思想推動其他思想前進？領導權是存在的。歷史上無論那一次聯合陣線的抗爭，是少不了領導的作用。古今中外，都沒有例外。可是領

導權雖然事實上存在，但在目前中國實際環境中，却用不着大家作無謂的爭取。國民是服從眞理，並不是服從權威，誰的思想最接近眞理，誰在民族抗爭的過程中，盡了最大的努力，證明了他們的思想體系最接近眞理，自然而然的，它最有資格去領導羣倫。我們不必疑慮，誰居着推動的地位。在思想自由的天地裏，誰都有這個資格。最要緊的是各人要時常反省，我是否已盡了最高限度的努力，在抗戰中我是不是最活潑的戰士。大家不必强求領導權，更不必作無謂的爭奪。「拿出貨色來，」這話到此地是值得每一個人作深刻的反省。大家都應參加自由競賽。在這個自由市場上，製作最堅實的貨色。我們應在競賽中，出人頭地，不必在等待中企圖定於一尊。然而所謂自由市場，自由競賽，只是一個權宜的名詞，與商品市場上競賽是不同的。因爲在商品的市場上，是喊着：「前進呀，不前進就被淘汰了！」在目前思想自由競賽中，口號都含有別的內容：「大家前進罷！大家共同攜手前進罷！」所以前一種競爭是排他的，獨斷的，而後一種競賽却是友愛的，扶助的。你認識不足，好，我來，我來提攜你。這是眞正的共存共榮的競賽。在此時此地，大家的氣力雖

然也有强弱高下，一等二等的差别，但大家都是戰鬥的一員，即使有人在領導着，有人在後邊跟着跑，衝突也可以避免的。

到此時候，我們不必如此悲觀，如此消極，以爲那個人的「腦子愛紅愛白，我們可以不管。」他們可有自由選擇，選擇爲什麽不愛紅而愛白，或不愛白而愛紅。但大家要記住：這個自由選擇的能力，是由自由競賽中來的。

三　新啓蒙運動是理性運動

目前問題討論到思想運動的核心來了。新啓蒙運動是以「抗敵第一」爲前提，讓各派思想自由存在自由發展。話說到這裏，問題只說了一半，還剩下更重要的一半未說出來，那一半就是以愛國主義爲內容的各派思想應該做些什麽。這一點，張申府先生說是理性運動，陳伯達先生說它是自由的思想。

「這個啓蒙運動必是理性運動。必然要反對衝動，裁抑感情，而發揚理性。不迷信、不

武斷，不盲從，應該只是這個運動的消極內容。積極方面應該更認眞地宣傳科學法，實踐科學法。」（張申府：五四紀念與新啓蒙運動，認識月刊創刊號六六頁）

「凡是啓蒙運動都必有三個特性。一是理性的主宰；二是思想的解放；三是新知識新思想的普及。

「因爲這樣子，所以凡是啓蒙運動必然反迷信、反武斷、反盲從、反權威、反傳統。而歷史上的啓蒙運動尤其在於反封建。也可以說，武斷、獨斷、壟斷，都是啓蒙運動所必反。」（張申府：什麼是新啓蒙運動）

「所謂自由的思想，就是說應該喚起每人的自覺，每人應當思想，都應當對於所遇見的任何事物，從事批評，每人都應當重新估量一切，都應當擺脫傳統思想的束縛（精神的鐐銬）從事發現自己的眞理。」（陳伯達：再論新啓蒙運動前誌二二頁）

對於這一點，我們可以叫它作理性運動，叫它作三反運動，或叫它作自由的思想。說它是理性運動，是强調思想的積極面。每個人都要有理性，都應運用思想方法，不應感情

用事，常起衝動。想一個問題，做一樁事情，都應該問爲什麽要這樣。不盲從、不迷信、不武斷、有理性、有思想、有頭腦。說它是三反運動，是强調思想的消極面，凡有復古、偏見、武斷、盲從、迷信、因襲這一類非理性的「思想，」都要在理性的審判台下被看作不合理的東西。對於一切，都要重新估量它的價值，卽是胡適所說重新估量一切價值與還它的本來面目。說它是自由的思想，是强調人們要活潑地思想。每個人都應有思想，對人對事都應批判，自己也有勇氣接受人的批判。我爲什麽這樣糊塗喝醉了酒，同張大打起架來？爲什麽這樣糊塗又陪張大李四王三打牌？我們爲什麽要求和平統一？爲什麽要求實現民主政治？爲什麽要作新啓蒙運動？爲什麽我要這樣不那樣？爲什麽要這樣做，不那樣做？對於一切生活，都應當囘答一個「爲什麽。」

朱光潛敎授說只有信仰沒有思想是「中國思想的危機。」信仰與思想，在朱光潛先生看來，顯然是永遠不相容的東西。但事實並不如此。有時代意義的思想，必然會鼓動人們的熱情，引起人們的信仰，推動人們的實踐。朱光潛先生的看法是錯了。不過中國的

確存在着思想的危機，那就是如陳伯達所說「理智被看成陳腐，武斷，盲從被當成新奇。」

我們是有眼睛的人，試睜開眼睛，看看中國大多數國民所過的精神生活，是什麼樣子。五四文化運動的主要任務，可說是反對儒教，提倡理性。然而那時離經叛道的首領如陳仲甫吳虞胡適魯迅錢玄同等都有一個共通的缺點，就是大家缺少了歷史的眼光。我們只看見他們痛罵儒學是虛僞是殘忍；痛罵史籍是「大民賊的家譜，」是「小民賊殺人放火的帳簿，」殊不知儒學的產生，固有社會的根據，數千年儒學能夠定於一尊，也有社會的根據，民國革命以後，儒學的復活，也有社會的根據。對這社會的根據，必具有歷史的眼光才能作準確的估價，所以五四的反孔教運動，除在少數知識分子中，種下了革命的種子以外，可說與大多數民衆不相干。國民革命時代，人們熱中於光與熱的追求，對於文化思想問題，採着可有可無，不卽不離的態度。新社會科學運動時代，也熱中於輸入新社會科學體系，並且那時有人喊五四時代已死了，所以大家覺得反孔教的工作是一件次要又次要的事。平心論事，過去對於遺害無窮的儒學，的確未曾作過一次有力的評判，

來一個根本的揚棄。到了現在，中國思想運動顯然患看「早熟病。」

「今日中國的思想陣線，眞的左派並不眞的是大多數，眞正新式的右派，更是少數的少數，最大多數的，是可左可右的老百姓。他們還在封建的殘夢裏。今日中國出現的思想鬥爭，如果單從數量來說。那只是少數和少數的鬥爭，大多數並未參加。」（國難與文化，六五至六六頁）

這幾句話的確道破了目前中國思想界的病根。過去在思想陣線中，的確只有不兩立的兩派的鬥爭，的確只有最少數與最少數的抗爭，而大多數老百姓，都在封建思想的殘壘中過着他們的愚昧、盲從、迷信的生活。我們談唯物的人生觀，老百姓却信天信命，我們研究唯物辯證法，老百姓却迷信太上感應篇，我們寫子夜，老百姓却讀封神榜。思想旣有這樣的懸殊，而啓蒙運動者又放棄了最大多數人的精神生活不顧。於是敵人就乘虛而入，利用中國固有的傳統思想，作奴役老百姓的有力工具。我們放走了思想上最主要的敵人，放棄了萬千羣衆，這一思想的不平衡，恐怕是沒有倫比的罷。

你看「滿洲國」明明是黑暗的世界而我們的芳鄰及其應聲蟲却宣揚此地爲「王道樂土。」敵人明明白白是我們的吸血鬼，在我們的骸骨上建築起軍閥財閥的戰場，而鄭孝胥却說「夷狄之進於中國者，則中國之。」在「滿洲國」是提倡復古，表彰孝子、烈女，而大江南北，讀經、敬老、復古、尊孔、崇佛，差不多是一些無知的紳商，一方面痲醉自己，一方面愚蒙民衆的把戲。班禪太虛法師的靈壇，與敵人在內地所建的佛寺，相映成對，我們捱打已忍無可忍，但還有人提倡逆來順受的奴隸信條。思想犯罪，救國犯罪，歌唱也犯罪。敵人叫我們修改教科書，要我們取消愛國文化運動，禁止我們上演有愛國性的舊戲，並且親自出爲替我們宣傳孔教，宣傳佛法。

總之，敵人用最新式的轟炸機、坦克車、機關槍、大砲，殺死了我們的肉體還不夠，又用掩耳盜鈴的方法，成立傀儡政府，用離間手段，分裂地方政權還不夠，明目張膽的沒收我們的生產機關，沒收我們的土地，開發我們的富源，以完成戰時經濟體制也還不夠，他們並且利用我們的封建思想的殘滓，惡化我們的頭腦，蒙蔽我們的眼睛，使我們安分守己，

聽天由命。這是最危險的殺人不見血的陰謀。以毒攻毒，以牙還牙，我們半點也不能等待。我們在政治上，一點也不應放棄要求和平統一，要求民主政治；在經濟上，也一點不應放鬆鞏固國防，改善民生。在文化思想上，更一絲一毫不能鬆懈佈置一個空前廣大和深入的全民族思想解放運動，一個包括過去一切啓蒙運動的積極要素的新啓蒙運動。

「我們必須喚起全民族自我的醒覺。……我們反對異民族的奴役，反對舊禮教，反對復古，反對武斷，反對盲從，反對迷信，反對一切愚民政策。」（論新啓蒙運動，新世紀一卷二期十五頁）

「我們的新啓蒙運動，是要把四萬萬同胞，從復古、迷信、盲從的愚昧精神生活中喚醒起來，要使四萬萬同胞過着有文化，有理性的，光明的獨立的精神生活。」（再論新啓蒙運動，認識月刊創刊號二二頁）

這就是由右方來的最有害最醜惡的武斷，獨斷和壟斷了。然而非理性的思想，不僅來作右方。不根據事實，只濫用公式，或毫無根據而死守着自己的偏見，這種獨斷，也是目

前思想運動中一個頑強的毒瘤

在國難中，在民族危機中，民族利益是高於一切。全國上下，團結禦侮，是民族利益高於一切的具體表現。從前失了民族自信心的人，現已改變了或正在改變着態度；缺乏民族自信心的人，現在已漸漸堅定起來；向來孤軍奮鬥的人，現在也要求一切可能友軍，共赴國難；也是民族利益高於一切的具體表現。在民族到了生與死的最後關頭，「四萬五千萬人只有一條心，就是實行全民族抗戰，反對侵略，收復失地。」那大道理有不難了解的。但是左方獨斷者，公式主義者，都舉出「經濟性」這三個字，以爲甲因爲經濟關係不能愛國，乙因爲經濟關係也不能愛國，說了一大篇。公式也許是對的，但他們却放走了許多有力的分子在愛國陣線之外。和平統一明明是國難所促成，因爲整個民族的生存權在風雨飄搖之中，不論你是什麼人，過去有過什麼仇恨，也不能不在大敵當前的處境下，杯酒釋嫌了。可惜某些獨斷的人，偏要執迷不悟，把統一運動，看作是資本主義發展的一種社會運動，看作是由封建制轉爲資本制的過渡形式。以一個公式來讀歷史，曲解了人

力聚合離散的基礎那是公式主義，那是獨斷。

我們要提防的不僅是右方散佈出來的獨斷，尤須警戒「左」方散佈出來的似是而非的獨斷。右方的獨斷是容易分辨出來，左方的獨斷外貌上雖然裝作很前進的樣子，而骨子却幹着掛羊頭賣狗肉的勾當。一般愛找與奮刺激的青年，一般飢不擇食的青年，很容易吃了這些扒手的虧。爲要提醒他們謹防扒手，最好的方法也只有要「反對衝動，裁抑感情而發揮理性」罷了。

「理性的第一要點是說話作事要有根有據，而所謂有根有據第一在事實，第二在邏輯。」

四　新啓蒙運動是創造現代中國新文化的運動

現在中國存在着許多派思想體系，實驗主義、唯生論、唯物辯證法等等。在思想自由的旗幟下，各派都是愛國陣線中的一個構成要素，大家都應當盡最大限度的努力，爲抗

敵救亡的大目標，分頭努力幹去。當然各有各的效用，誰也少不了誰。然而並不是說有三派思想，各派就把文化的使命，負起三分之一，有四派思想，各派就負起四分之一。雖然各派有各派的力量，在變動不居的現實環境中，可隨時隨地努力幹去，但是各派的努力，不一定產生同等的效果。因爲各派思想都有自己的方法，方法不同，看法不同結論難望一致，效果也就參差不齊的了。因此必須展開友誼的，坦白的，眞誠的批評論爭。對救亡政策，不論是關係國家安危的國策，或是一點小小的建設，要是發現了意見的不一致，大家就要作嚴正公平的批評。看錯的人，未必對一切都看錯了，也許含有眞理的種子。正確的立場，經過了論爭，對於反對者加以揚棄以後，自己的主張一定是更加豐富，更加妥當。大家都以眞理爲實踐的依歸，分頭努力發現最妥善的結論，使思想界的步調行動，完全統一起來，共同反對獨斷，反對盲從，反對因襲，反對公式，反對包辦，卽是由思想的自由達到自由的思想。

毫無疑義的，中國過去的啓蒙運動對於獨斷思想的批判，實在是太不夠了。在經濟

學上，在哲學上，在歷史學上，在文藝學上，都同樣表現出這共通的缺點。五四時代對於儒學的批判，只留下這一點的影響，卽是在青天白日之下，揭破了「國愿」的罪惡，使人們對於儒學採着仇視的態度。然而儒學在中國思想界盤據了幾千年，深深地刻在人人的腦裏，不是用幾句過激的話可能駡倒。要是缺了歷史的批評眼光，是不會給儒教以一個最後的打擊的。五四以來在思想運動史上一時起了推動作用的樸素唯物論或實驗主義，時時刻刻露出了馬脚，表現出它不能擔負起重新估量一切價値的使命。對於中國思想史，中國啓蒙運動史，中國思想家的學說，我們只有胡適的中國哲學史大綱，馮友蘭的中國哲學史。這只可以說是懇荒工作中最初的一鋤，離我們的理想目標還遠。雖然也有宋儒學案，明儒學案，淸儒學案之類的東西，但也只可做一種參考。要完成這些艱巨的整理評判工作，非鍛鍊最犀利的方法，展開蓬蓬勃勃的自由論爭不可。

中國社會性質與社會史的論戰，是一九二七年以後出現的。當時在戰場上縱橫馳騁的方法，只有一個，就是新哲學方法論。這淸一色的現象，是有當時的緣因的。那時敢睜

大眼睛直視中國社會運動分析研究中國社會構成的只有新方法論的創造者雖然如此，主觀上各人都自許為新方法論者，客觀上却不一定每個人所販賣的東西，都是貨眞價實，童叟無欺。有些是機械論者，有些是觀念觀者。這一次思想界的大論戰，對於目前中國社會運動，提供了一個有力的理論根據。過去中國是什麼社會，現代中國是什麼社會，我們應該做些什麼，這些我們已有了正確的認識了。不過這一次論爭，只在方法論上得着一個粗枝大葉的結論，到現在也還沒有人根據豐富的材料，作全面的概括。「一直到現在，我們還沒有關於中國社會史的偉大著作。一直到現在，我們還沒有關於現代中國經濟學的偉大著作。」

老實說，中國意識地踏上啓蒙運動的道路，也不過二十年的光景。在這二十年中，我們曾批判過儒學，曾鼓吹過文學革命，曾作過人生觀的論爭，曾作過社會史的論爭，也曾作過科學方法論的論爭。人家一百年才經過的思想過程，我們在一二十年中完成。然而正因為時間過短而表現出思想的早熟病。不論對於什麼問題，只作粗枝大葉的探討，作

跑馬看花的觀察，所以膚淺、籠統、皮相，是免不了的。

現在是我們重新估量中國文化，估量西洋文化，深入研究，深入批評的時代了。中國社會運動史上的許多現象，是過去或今日的歐美社會所沒有的。對於社會運動性質，對於統一救亡運動，對於思想史，對於歷史的研究，不只要應用新方法論才能洞察它的祕密，並且可能更加豐富更加光大方法論的內容。中國歷史的重見天日，可以充實歷史體系，中國經濟理論的完成，可以補足廣義經濟學的某個空格。凡此種種都是創造現代中國新文化的最可寶貴的要素。

一百年來中國思想史上，我們有康有爲譚嗣同梁啓超章太炎孫中山陳仲甫胡適之吳虞王國維丁文江顧頡剛郭沫若等人物。有些是政治家，社會運動家，他們曾發揮過天才的政論。有些是國故整理家，曾整理過中國思想史。有些是歷史家，也曾整理過中國社會史。他們一方面保存着中國文化史上最精良的傳統，一方面又接受西洋文化的最新成果。他們揚棄舊的文化，接受新的文化，應用最新的文化成果來整理批判舊的思想，

舊的傳統，同時又發揚光大新文化體系。這是創造中國新文化，同時又創造世界新文化的模範。

「如果說五四運動引起一個新文化運動，則這個新啓蒙運動應該是一個眞正的新的文化運動。所要造的文化，不應該只是毀棄中國傳統文化，而接受外來西洋文化。當然更不應是固守中國文化，而拒斥西洋文化。乃應該是各種現有文化的一種辯證的或有機的綜合。一種眞正新的文化的產生，照例是由兩種不同文化的結合。一種異文化（或說文明）的移植，不合乎本地的土壤，是不會生長的。」（五四紀念與新啓蒙運動，認識月刊六六頁）

五　新啓蒙運動與哲學家

在神聖的民族抗戰中，文化的任務，性質及其運動的方向，這些基本的認識，我們已反覆說過。但至今日，民族抗戰已不是一個可能問題，也不是一個遙遠的問題，全面抗戰

已是一個眼前十萬火急的問題了。我們的抗戰，是有計劃的，有組織的抗戰，只有有計劃有組織的抗戰，才能予打擊者以打擊。因此，我們要問：我們經濟國防，民生改善已實現了多少；我們的政治國防，民主憲法，又實現了多少；再說到文化運動方面，我們的文化是如何對敵人作戰。關於這後一個問題，我們已指出了新啓蒙運動是承繼一向的啓蒙傳統，喚醒在迷夢中的大多數同胞，提高民族的意識；換一句話說，目前文化運動必須是民族抗戰的環節，推動抗戰向前邁進。但我們的認識，不只停留在文化思想運動的基本認識上，而必須深一層來找尋文化運動的方法，找尋什麼方法來達到全民族的自我醒覺。

可惜有一部分思想家，對於啓蒙運動，到現在還採着漠然或輕視的態度。這不關心或輕視，在目前環境的移動中，是可以漸趨於一致的。更可惜是新啓蒙運動的推動者，對於這運動的研究論辯，只限於他本身的性質。說到啓蒙運動在社會科學方面或文藝方面的應用，可說是絕無僅有。要想知道新啓蒙運動的方法，對於它的本質當然先要有根本的認識，然而在性質問題已開始了熱烈的討論，而且逐漸得着一致的見解的時候，對

於方法問題就非我們集中精神來找出一個答案不可。

我想提出我個人的見解，企圖討論的中心點，由性質問題轉到方法問題。但為行文的方便計，我先用幾句話概括一下目前文化思想運動本身性質問題。以愛國主義為目的，以自由主義為方法，來提倡理性思想，而達到建立現代中國新文化的，就是新啓蒙運動的信條與目標。這信條與目標，不過是思想運動的總方向。在這總方向之下，哲學家，經濟學家，歷史科學家，必須在他們自己的領域內來實現這信條，完成這目標，才不致空喊，空談，亂動。

現在我先從哲學說起。一提起哲學，許多人的心裏必起了反感，因為有不少人認為哲學與實生活是不相干，以為哲學是玄談，是空談，是玩意。然而哲學並不是莫測高深的冥想，而是人們日常生活中的思想方法與行動方法。哲學雖是一種方法，但我們不能單單記着幾個死的公式，就可以觀察或預見一切事情，可以應付或改造環境，而必須把這一方法或大道理，應用於中國社會實際生活的各方面。西歐第三等級的實踐，發揚了唯

物論；第四等級的實踐，完成了新哲學體系；俄國第四等級的實踐，又給這一體系提供了許多新的內容，把這體系，提高到一個新的階段上。目前中國社會的變革，特別是四五年來中國社會經濟構成的變化，社會各種集團的動向，出現了歐美社會所未見未聞的現象。這些無疑的只有在哲學的燭光之下，才能照出它的原形。近一百年來，中國思想的演進史，一方面可以反映着中國社會的變遷，他方面又可以作中華民族自我醒覺的標幟；同時，自秦以至鴉片戰爭前中國文化思想的停滯，是中國封建社會停滯的反映。這一切也只有應用高級的思維方法，才能重新估量它的價值，還它的本來面目。中國社會的變革，賦與我們思想家的責任實在太大了。我們應知道自己所負的任務重大，拿出最强的決心，來盡一絲一毫的努力。

在過去的二十年中，哲學界的貢獻，顯然是非常有限的。五四啓蒙運動以後，樸素的機械論，又居了支配的地位。一九二七年以來，新哲學是登場了。但那時只偏重哲學原理的輸入，而所翻譯的書，也只有幾本古典著作，和幾本以機械論或觀念論的觀點所寫的

入門。這幾年來，國際上最良好的讀物，已漸漸有中譯本，有一部分思想家，也開始做通俗化的工作了。不過大家翻來覆去，仍跳不出原理原則的圈子裏。幾年來中國社會的實踐，反映在哲學論作中的從來就沒有多少。中國思想史（不論鴉片戰爭以前，而只說張李洋務運動，康梁維新啓蒙運動以後的思想史）始終沒有人有系統的加以整理與批判。武斷、獨斷、壟斷的思想，變了敵人與漢奸麻醉良善的中華民族子孫的精神武器。對於歐美啓蒙運動史，各個啓蒙運動家的思想及其生平也好像漠不關心似的。見了思想界的荒蕪狀態，有時我們不禁嘆着：「我們的思想家躲在什麼地方？」

目前是我們的思想家發揮能力的時代了。各派思想家應該拿出他們最銳利的思想武器，來解剖六年來民主要素中間的微妙關係，指示我們未來的光明大道，使我們抓住現在，追求未來。他們尤須下最大決心，分工合作，來整理批判中國思想史。啓蒙運動史更爲重要，因爲這一段血淚交流的史蹟，是我們最優秀的黃帝子孫，不顧艱難辛苦，衝破一切羅網，振起我們愛國愛民族的精神的最光榮的一頁。西方哲人，不論是啓蒙運動的

先覺者倍根，賓布斯，笛卡兒，斯賓諾沙，不論是法蘭西唯物論者狄德羅，拉梅特里，或是德意志古典哲學者康德，黑格爾，費爾巴哈，以至近代哲人卡爾，恩格斯，伊里支，他們各個人的思想體系及其學說的演變，更需要我們全國各派的思想家的專門研究與學習。

我相信只有這樣做，方才達到「思想的自由與自發」，達到「民族的自覺與自信」。只有這樣做，方才達到「思想的自由與自由的思想」。

等到四萬五千萬國民，從復古、偏見、武斷、迷信、因襲的迷夢中解放出來，等到各派思想家由自由研究自由批評中找着了眞理，那時候我們既團結了拯救我們在危亡中的祖國的活力，同時又建立了我們現代中國新文化的基礎了。

六　新啓蒙運動與經濟學家

小時讀古文讀至「射人先射馬，擒賊先擒王」這句警句，心裏很受了些感動。這句話能夠打動了我的心靈，使我到現在還記憶在腦裏，我想大有道理。因爲這十個字給我

們以一個有力的暗示：做事應從基礎做起，認識應從根本着眼。其實這也是很平凡的道理。但正因爲是平凡，人們在思想中在行動中，常常放過它，不依着這個道理去做，因此往往顚倒本末，反果爲因，也不自覺。我以爲做文化運動的人，應記着這一點。如果啓蒙運動的根本任務，是在於喚醒全國同胞，怎樣去認識中國社會，推動他們怎樣再造中國社會，我想經濟學是公民常識必修科的第一課。

經濟學這門學問，在歐美社會，經過了第三第四等級的實踐和自我批評，已成了社會科學中一門主要的學問了。這門學問的基本概念是說：人類社會的生產必須具備兩種條件：（一）勞動力（人力）與（二）生產手段（物材和工具），必須這兩種條件結合起來，生產方有實在性。生產是歷史的，每個時代都有那時代的特點。要是那兩個條件統一在生產者身上的時候，生產與分配是一致，反之，生產者與生產手段分離的時候，生產與分配，也發生分離，社會就有不平等的現象了。譬如在原始社會裏，生產手段是生產者的共有，那時大家如兄如弟的工作着，又以大家的血汗所換來的代價，共同分配。到

了奴隸社會；生產手段是奴主的私產，連生產者（奴隸）本身的人格，也是他們的所有，那時奴隸整天辛苦而毫無所得，也是必然的結果。封建社會又不同了；生產者有壯大的體力，也有粗陋的工具，只沒有農業社會所不可缺少的基本條件——土地，於是農民不得不把生產的剩餘部分，奉獻給地主。到了市民社會，勞動者完全失掉了生產手段，靠出賣勞動力，得些微工錢，以維持勞動力的再生產，而一切剩餘勞動，都落在企業者的腰包裏去了。

所以要認識一個社會，必先認識它的生產方法或生產關係。認識了這一點，方才知道某個社會中人與人間的摩擦作用，提出各式各樣的醫治方案來。

中國是什麼社會？從社會構成的性質看，中國社會不是封建社會，因爲封建制度已經死解了，只有封建勢力却還存在；也不是資本主義社會，因爲雖有資本主義的要素，但不能佔領導的地位。在另一方面，帝國主義的勢力在社會經濟中又居着左右全局的作用，土著政治機構，只有半獨立的性質。在這個社會，你看，眞有萬花撩亂的現象，稍不經意，

是看不出它的究竟的。從社會發展的傾向看，是由封建社會進入資本主義社會的過渡期，但這個過渡期因有民族的與國內舊制的壓迫，卻非常艱苦，應死的不急死去，應長的卻很難生長。所以人們要叫它是半殖民地化的半封建社會。

我們做新啓蒙運動的經濟學者，應當認清楚他們的文化任務，在於使全國國民認識中國社會的構成及其運動的規律性。

在經濟學上，近五六年來對於入門書的翻譯，的確也曾努力過。所以德國人，俄國人，日本人所寫的經濟學入門書，中國也有不少的譯本。拉比托斯的經濟學教程，第六版，第七版，第八版，都有一兩種譯本，而且每種譯本，都博得青年讀書界的熱烈歡迎。經濟學的經典，雖還未有全譯，但已有好幾個人準備完成這艱巨的工作了。

經濟學理論的輸入，應該繼續深入化和廣汎化的工作。我說要深入化，是說我們不僅要翻譯幾本入門書，同時更應該有計劃地翻譯古典經濟名著。一部剩餘價值學說史，可說是西方經濟學者自我批判的歷史。由亞當斯密李卡圖至卡爾及其後繼者，其中經

濟學說的變遷，不僅是幾個思想家的學說的演變，並且是西方第三第四等級對於現實的認識的演變。這一偉大的文化工作，是需要我們全國各派的思想家共同努力的。

在經濟學界，足以稱爲空前盛舉的，是中國社會性質的論爭。這是一場有國際意義的論戰，在中國，在蘇聯，在日本，代表各派思想體系的經濟學家、哲學家、歷史科學家，都出場參加。由一九二六年一直鬧到現在，然後得了一個暫定的結論。

平心論事，從啓蒙的效果上看，這確是社會科學中較活躍的一門。但我們不應當淺嘗。對於現代中國社會，我們雖然已有了一個結論，可是怎樣根據鴉片戰爭以後的史料，來證明充實這個結論，那還有待於將來的集體研究。更重要的是鴉片戰爭前後的中國，究竟是什麼社會，可以說是問題的中心點。

我們不妨再發動一次經濟問題的論戰，從新估量七八年來的結論；同時各派專門研究經濟的朋友，對於工業上農業上金融上財政上的特殊問題，應作深入研究，一絲一毫也不應放過；再加以綜合的分析，寫成中國資本主義發達史，中國工業論，中國農業論，

中國金融資本論，中國財政論，中國社會構成論這一類的書。要這樣才能達到經濟學上的啓蒙任務。

作爲中國經濟理論的今日課題的國防經濟，是目前每個熱心中國經濟問題的朋友的主要對象。這幾年來，敵人在軍事上政治上經濟上的壓迫使我們民族經濟的壁壘已支離破碎，使社會各集團，都漸漸改變對民族解放的態度。這一旋乾倒坤的轉變，包含了許多複雜的理論問題；而這些問題，又是國防經濟的現實問題。有人提出「國家資本主義」這名詞，作爲經濟建設的形式，也是與這問題有關的。它能不能成立，要是能成立，又與中國的非資本主義的前途，有什麼關係。最可注意的是有人單獨從軍事立場上來提出國防經濟，抹煞了中國國防與民主政治民生改善的一致性，機械地把德意模型，抄寫過來。這一切，經濟學者在理論上，在實際上，應當作準確的回答。

要是我們的經濟學者，在自由研究自由批評論爭中，逐漸與客觀的眞理相接近，使中國社會的本來面目，再現於人們的視聽中，那時人們對於中國解放運動，必更加關心，

而經濟學方法論及其體系，同時也更加豐富了。